Theologische Zeitschrift.

Herausgegeben

von der

Deutschen

Evangelischen Synode des Westens.

„Der Herr ist der Geist. Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit." 2 Kor. 3, 17.

Erster Jahrgang, 1873.

St. Louis, Mo.
Druck von August Wiebusch & Sohn.
1873.

Inhalts-Verzeichniß.

Januar.

Februar.

März.

April.

Mai.

Juni.

Juli.

August.

September.

October.

November.

December.

Theologische Zeitschrift.

Herausgegeben von der Deutschen Evang. Synode des Westens.

Jahrgang I. Januar 1873. Nro. 1.

Vorwort.

In diesem einleitenden Vorworte wollen wir Ursprung, Zweck und Tendenz unseres Blattes kurz darlegen, damit die freundlichen Leser von vornherein wissen, was sie zu erwarten haben und was nicht. Für die Fernerstehenden also (denn die Näherstehenden wissen das bereits) bemerken wir für's Erste, daß, nachdem das Bedürfniß einer wissenschaftlichen theologischen Zeitschrift für die Deutsche Evangelische Kirche Amerika's schon längst gefühlt und das Verlangen darnach in mannichfacher Weise ausgesprochen worden, die letzte General-Conferenz unserer Synode in Quincy, Ill., den einstimmigem Beschluß gefaßt hat, die Herausgabe eines periodischen theologischen Blattes, das den hiesigen Verhältnissen entspreche, vom Jahr 1873 an in's Werk zu setzen. Dasselbe soll monatlich erscheinen, vorläufig einen Bogen stark, und das ganze Gebiet der theologischen Wissenschaften umfassen, natürlich nicht in jeder einzelnen Nummer, sondern im Ganzen genommen, so daß etwa innerhalb eines Jahres die meisten Zweige der Theologie ihre Berücksichtigung finden werden. Die Redaction ist dem Unterzeichneten übertragen worden, an den deßhalb auch alle Auffätze, Einsendungen und Wechselblätter zu adressiren sind. Bestellungen auf das Blatt aber, überhaupt alle Geschäftsbriefe, wolle man an die Redaction des „Friedensboten" senden, unter der Adresse: Rev. A. Baltzer, St. Charles, Mo. — Dem Haupt-Redacteur sind zur kräftigen Unterstützung folgende Mitarbeiter beigegeben worden: Präses A. Baltzer, P. H. Gundert, P. Jos. Hartmann, P. Dr. R. John, P. Fr. Kauffmann, Insp. C. Kranz, Prof. E. Otto, P. Dr. A. Pinkert, P. C. Siebenpfeiffer, P. Dr. G. Steinert, P. Jul. Tönniessen und Prof. F. Weygold.

Der Zweck dieser Zeitschrift ist im Allgemeinen, die Prediger der Deutschen Evangelischen Kirche in Amerika (und auch solche Laien, die sich für die theologische Wissenschaft interessiren) mit den wichtigen Ergebnissen deutscher theologischer Forschung bekannt und vertraut zu machen, und so in ihnen selbst das wissenschaftliche Streben stets wach zu erhalten und zu fördern. Sie will dem Einzelnen und hier zu Lande oft so Vereinzelten zu einem fortgesetzten theologischen Studium Anregung und Gelegenheit darbieten, und zwar in einer Weise, wie es bisher und namentlich hier, wenigstens im Westen, noch

nicht versucht worden ist. Wir gedenken nämlich die gründlichen und gehaltvollen Productionen der evangelischen Theologen der deutschen Mutterkirche nicht vornehm zu ignoriren, sondern dankbar anzunehmen und für uns zu verwerthen. Denn wir stehen ja weder in einem Gegensatze zu ihrer Theologie, noch wollen wir derselben überhaupt fremd bleiben. Wir bekennen uns vielmehr offen als ihre Schüler und schämen uns nicht, auch fernerhin von ihnen zu lernen; natürlich nicht in unevangelischer Abhängigkeit (denn dann müßten wir unsern vorangestellten Wahlspruch verleugnen), sondern nach der apostolischen Regel: „Prüfet aber Alles, und das Gute behaltet." (1 Thess. 5, 21). Wir hoffen auf diese Weise vielen Brüdern im Amte, denen ihre pecuniäre Stellung das Halten deutscher theologischer Zeitschriften nicht möglich macht, einen wichtigen Dienst zu leisten, alle unsere Leser aber so am besten mit dem Entwicklungsgang der deutschen Theologie in fortwährender Kenntniß zu erhalten. — Uebrigens soll mit dem Gesagten keineswegs gemeint sein, daß wir n u r fremde Productionen hier r e produciren wollen. Wozu hätten wir dann die vielen Mitarbeiter nöthig, die doch gewiß ihre anerkannt tüchtigen Kräfte nicht brach liegen lassen werden? Also schon daraus kann der geehrte Leser schließen, daß es auch an eigenen Productionen in unserm Blatte nicht fehlen wird. Die Tochter, wenn sie auch die sorgende und helfende Liebe der Mutter noch gerne beansprucht, ist doch bereits so weit herangewachsen, daß sie nicht mehr zu den „Unmündigen" gehört, sondern sich schon längst einer gewissen Selbstthätigkeit erfreut. Wir meinen das hier in theoretischer Beziehung, in praktischer versteht es sich ohnehin von selbst.

Und nun noch etwas über die Tendenz unserer Zeitschrift, den Sinn und Geist, in dem sie redigirt werden soll. Sie will und wird ihren Ursprung nicht verleugnen, noch ihrem Zweck ungetreu werden. Als Organ der „evangelischen", u n i r t e n Kirche steht und beharrt sie auf dem Grunde der Vereinigung der beiden Schwesterkirchen des Protestantismus zu e i n e r Kirche, auf dem Boden einer p o s i t i v e n U n i o n. Diese Kirche, die „Evangelische", hat nicht nur einen gesicherten factischen Bestand, sie existirt nicht bloß in praxi, sondern sie hat auch ein klares, bestimmtes Bewußtsein von sich selbst, ein Wissen um ihren Grund, ihren Inhalt und ihr Ziel, kurz sie hat eine T h e o l o g i e. Und diese Theologie, die e v a n g e l i s c h e, ist, daß wir sie kurz kennzeichnen, die Theologie des wahren Fortschrittes; denn sie beruht auf der Einigung der beiden wesentlichen Factoren aller wahren kirchlichen Entwicklung überhaupt. Diese beiden Factoren sind keine andern, als das Princip der Tradition und das Princip der Reformation. Das erstere einseitig festgehalten und angewandt, führt zur starren, unbeweglichen Orthodoxie, zum Orthodoxismus, das andere ebenso einseitig befolgt und gehandhabt, führt in das entgegengesetzte Extrem, in die halt- und ruhelose Heterodoxie. Die gläubige e v a n g e l i s c h e Theologie steht in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen. Vermöge des Princips der Tradition ruht sie auf dem unerschütterlichen Fels der Wahrheit, aber nicht in geistloser, ja geisttödtender Passivität, sondern vermöge des Princips der Reformation bewegt, d. h. entfaltet und entwickelt

sie sich auf diesem ewigen Grunde in evangelischer Freiheit. Und diese Theologie des wahren Fortschrittes auf der von Gott gewiesenen Bahn, die ebenso ferne ist von äußerm knechtischen Buchstabendienst, als von spiritualistischer Schwarmgeisterei jeglicher Art, wollen wir pflegen und zwar mehr positiv als negativ, mehr aufbauend als abwehrend, mehr apologetisch als polemisch. Damit soll nun aber wiederum nicht gemeint sein, als ob alle und jede Polemik in unserem Blatte ausgeschlossen bleibe. Wir werden neben der Kelle auch das Schwert führen, wann und so oft es noth thut. Aber — um im Sinne des angedeuteten Gleichnisses weiter zu reden — das Schwert führen wir in der linken, die Kelle aber in der rechten Hand.

Unsere Zeitschrift wird in zwei Abtheilungen zerfallen: die erstere wird größere (wissenschaftliche) Abhandlungen enthalten; die zweite mit der Ueberschrift: „Theologisches Intelligenzblatt", wird kürzere Artikel verschiedenen Inhaltes (als Bücheranzeigen mit kurzen Recensionen, Nachrichten aus der eigenen und aus fremden Kirchen u. dergl.) bringen. Und so befehlen wir denn unsere Arbeit dem treuen souverainen Herrn der Kirche, der durch die Gnosis den Glauben immer tiefer und fester gründen, durch beides aber das Leben immer höher verklären will und wird!

Cleveland, Ohio, November 1872. J. Bank, P.

Was ist Theologie?

„Der Name bezeichnet die Sache." Dieser Satz wird wohl auch hier seine Wahrheit behalten, ungeachtet aller Gegenbemerkungen. Zwar es gibt keine Regel ohne Ausnahme; allein wir sind der Ansicht, daß der Gebrauch des Wortes Theologie nicht nur einen historischen, sondern auch einen guten etymologischen Grund hat, und hoffen solches im Nachfolgenden zu beweisen. Theologie nun heißt wörtlich: Gotteslehre, d. i. die Lehre, welche der Mensch von oder über Gott besitzt. Sie ist also in dieser Beziehung etwas Menschliches, ein Besitzthum, ein Eigenthum des Menschen. Da aber der Mensch die „Lehre von Gott" nicht aus sich selbst, sondern nur aus Gott haben kann, indem Niemand weiß, wer oder was Gott ist, außer Gott selbst, und wem Er es offenbaren will (Joh. 1, 18; 1 Tim. 6, 16): so ist die Theologie zugleich etwas Göttliches, sie stammt in letzter Beziehung von Gott, hat ferner Ihn zum Object und endlich auch zum Ziel, denn sie führt den Menschen zu Gott. Oder wie Thomas von Aquin sagt: a Deo docetur, Deum docet et ad Deum ducit. So ist sie also ihrem Ursprung, wie ihrem Inhalt und ihrem Endzwecke nach göttlicher Natur; ihrer Form nach aber, in Beziehung auf das Subject, für das sie bestimmt ist und in dem sie zeitlich verwirklicht wird, trägt sie menschlichen Charakter an sich. Man kann daher beides, von einer göttlichen Theologia und von einer menschlichen Wissenschaft reden; es sind das die zwei verschiedenen Seiten ein und derselben Sache. Die Theologie hat in dieser Hinsicht Aehnlichkeit mit Dem, welcher

aller wahren Theologie Kern und Stern, Wurzel und Krone ist, mit Jesu Christo, dem Gott-Menschen.

Als göttlich ist die Theologie unveränderlich: ihr Princip, ihr wesentlicher Gehalt und ihr Ziel sind und bleiben stets dieselben. Das ist das Unbewegliche in allem theologischen Wechsel, bei aller Weiterbildung und Fortentwicklung dieser Wissenschaft; das darum auch der unwandelbare Maßstab zur Prüfung der mancherlei Gestaltungen und Erscheinungsformen derselben. Die Theologie kann, wie weit sie auch menschlich fortschreitet, in letzter und höchster Instanz nie eine andere Erkenntnißquelle und Glaubens- und Lebensregel anerkennen, als das unmittelbare Wort Gottes (die h. Schrift); sie kann nie einen andern Gott bekennen und bezeugen, als den, welcher sich in Christo Jesu geoffenbaret hat, den lebendigen, persönlichen, dreieinigen; sie kann den Menschen zu keinem anderen Ziele führen, als zu dem Vater Jesu Christi, der allein der rechte Vater ist über alles, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden. Daher können wir weder dem Rationalismus, der in letzter Beziehung die Vernunft, nämlich die menschliche, zum Erkenntnißprincip und Führer, wie in weltlichen, so auch in göttlichen Dingen macht, weil er die angeborene, natürliche Blindheit des Herzens, überhaupt das radicale Verderben des Menschen nicht anerkennt; noch dem Pantheismus, der, Gott und die Welt identificirend (vermischend), entweder (materialistisch) die Welt selbst, oder (idealistisch) nur eine leere, abstracte Idee zu seinem Gotte macht, nicht aber den Dreieinigen, der Geist und Leben und Liebe (gleich absolute Persönlichkeit) ist; noch endlich dem Deismus (hier gleichbedeutend mit Eudämonismus), der den Menschen, weil er denselben von vornherein absolut von Gott scheidet, auch eigentlich nicht zu Gott führt, sondern nur zu sich selber, indem er stets und allenthalben den Egoismus pflegt, — irgend eine Berechtigung in der Theologie zuerkennen. Alle diese falschen Richtungen, wie sie denn — bald unter dieser, bald unter jener Gestalt — allesammt je und je in die Theologie eingedrungen sind, untergraben und erschüttern die Fundamente derselben, alteriren oder fälschen ihre Principien.

Allein die Theologie hat auch eine menschliche Seite; und nach dieser ist sie beweglich, veränderlich, perfectibel. Sie vermittelt sich durch das menschliche Denken, sie ist Wissenschaft, muß also auch den Gesetzen des Denkens sich unterwerfen, überhaupt einen psychologischen Proceß durchlaufen. Nun sind zwar die Denkgesetze an und für sich immer dieselben; aber ihre Anwendung ist verschieden, ihre Erkenntniß und ihr Gebrauch unterliegen der menschlichen Entwicklung und Fehlerhaftigkeit. Es gibt da Fortschritte, aber auch Rückschritte. Daher kommt es, daß die Theologie jedesmal mehr oder weniger den Charakter ihrer Zeit an sich trägt, namentlich mit der jeweiligen Stufe der allgemeinen Geistescultur in naher Correspondenz steht. Es ist das im Allgemeinen noch kein Fehler, es ist etwas ganz Natürliches, es gehört zur Sache. Zum Fehler wird es erst dann, wenn sich nicht bloß das Zeitbewußtsein (und es gibt auch ein theologisches Zeitbewußtsein) in der jedesmaligen Theologie abspiegelt, sondern wenn dieselbe vom profanen Zeitgeiste, statt vom

heil. Gottes-Geiste, beherrscht wird. Aus demselben Grunde erhellt, daß und inwiefern die Philosophie (wie überhaupt alle rein menschliche Wissenschaft) der Theologie dienstbar werden kann und soll. Auch hier tritt das Fehlerhafte erst dann ein, wenn das Verhältniß sich umkehrt, wenn die Theologie die Magd ist, die Philosophie aber die Herrin spielt.

Wir haben oben gesagt, die Theologie sei die „Lehre von Gott." Dabei ist aber zweierlei wohl zu beachten: einmal und zunächst, daß es eine Lehre von Gott ist, die der Mensch hat oder besitzt, die also sein geistiges (inneres) Eigenthum ist (oder, wenn man lieber will, geworden ist). So gefaßt, ist die Theologie eine bestimmte Erkenntniß des Menschen von Gott, und zwar eine lebendige, weil von Gott selbst durch seinen Geist gewirkte Erkenntniß, die aber eben deßhalb, weil sie eine bestimmte ist, auch in klare Aussprüche und Sätze gefaßt werden kann und wird, indem sie nur auf diese Weise mitgetheilt und fortgepflanzt zu werden vermag. Allein nicht dieses Letztere, sondern jenes Erstere ist für den richtigen Begriff von Theologie die Hauptsache, das erste Moment. Sie ist daher nicht eine bloße objective Lehre oder Summe von Wahrheiten, sondern sie ist, und zwar in erster Linie, ein innerer Habitus des Menschen, und zwar ein „habitus practicus, weil sie die Frömmigkeit und den ganzen Inhalt der Religion in sich trägt." Und hier gilt so recht eigentlich das Wort des seligen Neander: pectus est, quod Theologum facit. Denn das Herz ist der Mittel- und Quellpunkt alles menschlichen Denkens, Wollens und Fühlens, — und darum auch der Mittel- und Quellpunkt der Religion, dieselbe nach ihrer subjectiven Seite gefaßt. — Sodann, und dies ist das Zweite, was hier zu beachten ist, die Theologie ist eine wissenschaftliche, d. h. eine streng logisch-systematische, harmonisch in sich gegliederte und durch sich selbst begründete Erkenntniß und Lehre von Gott. Das wird durch den griechischen Namen angezeigt. Solche Fremdwörter, aus dem Griechischen entlehnt, wie Theologie, Philosophie, Anthropologie, Dogmatik, Ethik u. s. w., sollen und wollen eben andeuten, daß die Behandlung ihres Gegenstandes eine wissenschaftliche sei. Dadurch unterscheidet sich die Theologie von einem bloßen „populären" Wissen und Lehren von Gott. Beides nun, jenen „subjectiven" Charakter der Theologie und dieses „wissenschaftliche" Moment ihres Begriffes haben die Alten kurz und treffend angedeutet und ausgedrückt durch die Uebersetzung des Wortes Theologia mit „Gottesgelahrtheit."

Was endlich das Object der Theologie betrifft, so sei hier bemerkt, daß man Anfangs (bei den griechischen K. V. V.) unter dem Worte Theologia nur die Lehre von der Gottheit Christi verstand; dann diente der Terminus zur Bezeichnung der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, und von hier war nur ein Schritt zum Wesen Gottes überhaupt. In diesem (speciellerem) Sinne wird das Wort Theologie noch heute als Benennung eines besonderen Theiles der Dogmatik angewandt. Im weitern Sinne aber begreift man unter Theologie nicht bloß die Lehre und Erkenntniß vom Wesen Gottes, sondern auch die von den Werken Gottes, und zwar vom Werke der

Schöpfung, der Erlösung und der Heiligung. Diese allmäliche Erweiterung des Begriffes von Theologia ist keine zufällige. Sie hängt wesentlich zusammen mit der Entwicklung unserer Wissenschaft selbst. Zuerst, d. h. von da an, wo überhaupt von einem theologischen Wissen in der Kirche die Rede sein kann, war eben die Gottheit Christi der Angelpunkt, um den sich alle christliche Erkenntniß und Lehre bewegte. Dann trat ganz naturgemäß und entsprechend den damaligen dogmatischen Arbeiten und Kämpfen an die Stelle der Gottheit Christi, jedoch dieselbe nicht verdrängend, sondern sie in sich aufnehmend, die Dreieinigkeit Gottes überhaupt; und von hier aus erweiterte sich der Inhalt der „Theologie" in der oben angegebenen Weise. In dem Maße also, in dem die Kirche sich ihrer wissenschaftlichen Aufgabe bewußt wurde und sich derselben bemächtigte, gewann auch der Begriff der kirchlichen Wissenschaft, d. h. der Theologie, an Umfang. So versteht man denn heutzutage unter Theologie „die Gesammtheit aller Zweige der Gotteswahrheit." Sollen wir nun eine vollständige Erklärung des Wortes und Begriffes Theologie geben, so sagen wir: sie ist die lebendige wissenschaftliche Erkenntniß Gottes, wie er sich den Menschen in seinem Sohne Jesu Christo geoffenbaret hat; oder kürzer ausgedrückt: sie ist die von Gott gelehrte Wissenschaft des Christenthums (d. h. der christlichen Religion als der vollendeten Offenbarung Gottes).

Vergleichen wir mit dieser unserer Erklärung noch einige andere Definitionen. Als am nächsten verwandt mit ihr zeigt sich sofort folgende: Theologie ist „die wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Religionslehre" (Lange); nur daß der Begriff hier etwas zu enge, zu theoretisch oder didactisch gefaßt erscheint. Denn es ist ja nicht bloß die christliche Religions*lehre*, welche das Object der Theologie bildet, sondern die *ganze* christliche Religion, dieselbe auch nach ihrer historischen und practischen Seite gefaßt. Formell vollständiger, weil umfassender, ist die Erklärung von H. Plitt, die Theologie sei „die wissenschaftlich vermittelte christliche Erkenntniß." Dagegen leidet nun aber dieselbe wieder an dem entgegengesetzten Fehler, daß das Object nicht bestimmt genug bezeichnet und abgegrenzt wird. Wohl ist es im Allgemeinen angezeigt in dem Worte *christlich* („christliche Erkenntniß"). Aber eben dies ist zu unbestimmt. Denn es kann auch eine „christliche" Erkenntniß von nicht-theologischen Gegenständen geben. Am weitesten abzuweichen von unserer Erklärung scheint folgende, von L. Pelt in Herzog's theol. Realencyklopädie gegebene, wenn dort im Anschluß an Schleiermacher, Nitzsch u. A. die Theologie bestimmt wird als „*das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche um ihre Entfaltung durch den h. Geist*, oder kurz, ihr *Selbstbewußtsein von ihrer Selbsterbauung*." Ein Verdienst dieser Definition ist es unzweifelhaft, daß das Moment der Kirche hervorgehoben wird. Denn es wird damit sowohl eine wesentliche Voraussetzung, als auch ein nothwendiges Requisit des Begriffes der Theologie angezeigt. Jene Voraussetzung ist, daß es nur innerhalb der *Kirche* eine wahre Theologie geben kann; und dieses Requisit besteht darin, daß die Theologie einen entschieden kirchlichen Charakter haben muß. Allein wenn hier die

Kirche schlechtweg als Subject der Theologie bezeichnet wird, so ist damit unstreitig zu viel gefordert. Denn es würde, wollte man es mit dieser Erklärung genau nehmen (und das soll doch bei wissenschaftlichen Definitionen der Fall sein), nothwendig daraus folgen, daß die Kirche als solche eine Theologen-Kirche sei. Vielmehr verhält sich die Sache so, daß die Kirche in ihrem Lehramte, also nur in ihrem innersten, centralen Lebenskreise sich zu einer theologischen entfaltet, worauf wir später noch zurückkommen werden. Uebrigens ist auch in unserer Erklärung die Kirche, wenn auch — und zwar aus gutem Grunde — nicht ausdrücklich genannt, so doch vorausgesetzt. Denn eine „von Gott gelehrte Wissenschaft des Christenthums" kann doch nur als eine in und mittelst der Kirche zu Stande gekommene gedacht werden.

Den entschieden kirchlichen Charakter der theologischen Systeme vermißt man aber in Wirklichkeit mehr oder weniger nicht bloß bei den Vertretern einer rationalistrenden sowie einer rein speculativen Richtung, sondern auch bei denjenigen Theologen, welche die Theologie, d. h. doch eben die Wissenschaft der christlichen Kirche, unmittelbar auf biblischer Grundlage aufbauen wollen, mit Ignorirung der kirchlichen Vermittelung. Wir sagen „aufbauen wollen"; denn jene vermeintliche „Unmittelbarkeit" ist im Grunde genommen doch nur Selbsttäuschung. An die Stelle der kirchlichen Vermittelung tritt nämlich unwillkürlich die Vermittelung durch das eigene (subjective) Selbstbewußtsein. Mag dieses nun immerhin ein christliches sein, ein kirchliches ist es eben nicht.

(Fortsetzung folgt.)

Die Gottesbildlichkeit des Menschen.

Von Wilhelm Engelhard.

(Aus den „Jahrbüchern für deutsche Theologie".)

„Herr, was ist der Mensch?" fragt der königliche Sänger, Ps. 8, 5, und gibt, V. 6, zur Antwort: „Du hast ihm wenig entzogen von Elohim", hast ihn wenig zurückstehen lassen hinter Elohim. Dies sind Worte des Bekenntnisses, die uns zurückweisen auf den Anfang des Menschengeschlechtes, auf die Worte Gen. 1, 26. 27 und Gen. 2, 7. In der erstern Stelle heißt es: „Und es sprach Elohim: Wir wollen Menschen machen in unsrem Bilde, nach unsrer Aehnlichkeit, und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alles Gethier der Erde und über alles Gewürm, das auf der Erde kriecht. Und Gott schuf den Menschen in seinem Bilde; in dem Bilde Elohims schuf Er ihn." Und Gen. 2, 7 wird uns über die ganz anders als die der übrigen Geschöpfe geschehene Schöpfung des Menschen berichtet: „Und es bildete Jehova Elohim den Menschen als Staub von der Erde und hauchte in seine Nase einen lebendigen Odem, und es ward der Mensch zur lebendigen Seele." Bei diesen beiden Stellen müssen wir, ohne unsre Frage: worin

die Gottesbildlichkeit des Menschen bestehe, schon jetzt beantworten zu wollen, etwas verweilen. Was zunächst den Plur. „wir wollen machen" betrifft, so wird derselbe entweder als plur. majestaticus oder trinitarisch oder als Selbstaufforderung, so daß Gott sich als Object sich selber gegenüberstellt, oder endlich communicativ aufgefaßt, als Berathung Gottes mit den Ihn umgebenden, seinen himmlischen Rath bildenden seligen Geistern, die zugleich seine inweltliche Wirksamkeit vermitteln (Heb. 1, 14). Für letztere Auffassung ist namentlich Delitzsch, der mit Berufung auf Ps. 8, 6 und auf den Umstand, daß die Engel „Söhne Gottes" (Gen. 6, 5. Ps. 39, 1. 89, 7. Hiob 1, 6. 38, 7) genannt werden, woraus nothwendig folgt, daß auch die Engel das Abbild ihres Erzeugers, also Gottesbildlichkeit an sich tragen, sagt: „Der Mensch ist ein gottesbildliches und also nahezu göttliches Wesen und demnach auch engelsbildlich, weil er nach dem Bilde Gottes und derer, welche Gottesbild bereits an sich tragen, der Engel, geschaffen worden ist." Weit entfernt, die Richtigkeit des Satzes, daß auch die Engel als „Geister" das Bild Gottes, des Geistes, an sich tragen, zu bestreiten, kann ich doch nicht anerkennen, daß der Plur. in Gen. 1, 26 ein Sich-Zusammenfassen Gottes mit den Engeln sei; denn a. ist nirgends in der Schrift davon die Rede, daß die Engel bei der Schöpfung des Menschen mitgewirkt haben, vielmehr zeigt Gen. 2, 7. 22. Jes. 40, 13. 44, 24, daß Gott der alleinige Schöpfer des Menschen gewesen ist; b. steht dieser Annahme der Umstand entgegen, daß es heißt: „Elohim schuf den Menschen nach seinem Bilde"; c. läßt sich weder aus Hebr. 2, 7. Ps. 8, 6 noch aus Luc. 20, 36 der folgerichtige und unbestreitbare Schluß ziehen, daß die Gottesbildlichkeit des Menschen zugleich eine Engelsbildlichkeit sei; denn Ps. 8, 6 redet davon, daß dem Menschen in seiner ursprünglichen Anlage, dem ersten Adam, wie er aus Gottes Schöpferhänden hervorgegangen ist, dessen vollkommenstes Gegenbild der zweite Adam, Christus, ist, ein wenig fehlte bis zur Gleichheit mit Elohim, weil er ein materielles, körperliches und beschränktes Wesen ist; aber eben in seiner Gottesbildlichkeit ist er, so zu sagen, Elohim in der körperlichen Schöpfung, in die er gestellt ist. Wir werden also auf Grund der neutestamentlichen Aussagen in Col. 1, 16 und Joh. 1, 3, die einen Commentar zu unsrer Stelle liefern, sagen müssen: dieser Plur. ist der trinitarische, indem Gott lediglich von sich und mit sich selber redet, und des Menschen Schöpfung ist ein Werk des dreieinigen Gottes; der Mensch ist da, weil ihn Gott aus dem feinsten Staub der Erde gebildet und einen lebendigen Odem in seine Nase geblasen hat, durch den er eben zu Gottes Bild geworden ist, da derselbe zur lebendigen, d. h. sich selbst wissenden und wollenden, Seele ward. Während nämlich die übrige Welt entstanden ist durch das Wort seines Mundes, verdankt der Mensch sein Dasein dem eignen Hauche Gottes, welcher das Siegel und Unterpfand seiner Gottesverwandschaft, seiner gottesbildlichen Würde ist. Darum wird auch von keiner andern der uns umgebenden sichtbaren Creaturen gesagt, daß sie geschaffen sei durch Gottes Hauch, nach Gottes Bild; denn wenn es Ps. 33, 6 heißt: „Alles

Heer des Himmes ist gemacht durch den Geist seines Mundes", so will das nicht sagen, daß Gott ihm von seinem Geiste eingehaucht habe, sondern daß es gemacht und belebt sei durch den von Ihm ausgehenden Geist. Alle sichtbaren Creaturen sind Werke, in denen sich die wunderbare Weisheit Gottes spiegelt, und in Folge dessen verwirklichte Gottesgedanken, Ps. 33, 6. Spr. 3, 19; sie beweisen seine ewige Kraft und Gottheit, Röm. 1, 20, und sind deutliche Spuren und Kennzeichen seiner segnenden Güte. Denn obgleich die Sonne (Ps. 19, 1—7) eine laute Predigerin von der lichten Herrlichkeit Gottes ist, deren Stimme überall gehört wird, obschon der nächtliche Himmel mit seinem zahllosen Sternenheer in deutlichen Schriftzügen des göttlichen Namens leuchtet, Ps. 8, 4, wenn auch Gott selbst mit der Sonne, Ps. 84, 12. Mal. 4, 2, verglichen wird und seine Augen heller sind, denn die Sonne, Sir. 23, 28, so lesen wir doch nirgends, daß Sonne und Mond oder irgend eine andere Creatur außer dem Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Obwohl er aber die Gottesbildlichkeit an sich trägt, heißt er doch nicht darnach, sondern er wird Adam genannt, welches Wort von Adamah (Erde) herkömmt, weil der Mensch nach der Grundlage seines Wesensbestandes von Erde genommen ist.

So steht denn der durch Gottes Willen und nach seinem Bilde geschaffene Mensch da als die höchste Blüthe und Krone der Schöpfung, als das Ziel derselben, auf den hin Alles geschaffen ist, als das Band zweier Welten, als der geistige Gipfel der ganzen Schöpfung, als das Centrum oder, um mit Phil. Nicolai zu reden, als das Herz alles Geschaffenen, als das Schlußglied des ganzen Schöpfungswerkes und das Bewegungsprincip der Weltgeschichte, als der Erstling aller Creaturen, Jac. 1, 18: halb von der Welt und halb aus Gott ist er, indem er die lebendige, von Gottes Hauch bewegte Seele in seinem Leibe trägt, die einigende Mitte von Himmel und Erde.

Allein worin besteht denn diese Gottesbildlichkeit des Menschen? Das ist die Frage, um die es sich uns handelt und die aus Geschichte und Schrift zu beantworten wir als unsere Aufgabe erkennen; indessen ist es nicht meine Meinung, eine ausführliche dogmenhistorische Darstellung der Entwicklung dieser Lehre zu geben, sondern nur die Grundzüge zu dieser Entwicklung namhaft zu machen.

Einstimmig setzen die Kirchenlehrer die Gottesbildlichkeit des Menschen in die Intelligenz und Freiheit mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß es der menschlichen Selbstthätigkeit anheim gegeben war, dieses Urbild zu bewahren und zu entwickeln oder durch widergöttliche Bestimmung zu verlieren. Einige (Justin, Iren., Tertull.) beziehen die Gottesbildlichkeit auf den ganzen Menschen, demgemäß auch auf den Leib, während die meisten sie ausschließlich auf die geistige Natur oder die geistigen Vermögen des Menschen beschränken. Die beiden eben genannten Momente (Intelligenz und Freiheit) sind es denn auch, in welche sie alle das unterscheidende Merkmal des Menschen von den anderen Creaturen setzen, so daß ihnen die Gottesbildlichkeit in der freien selbstbewußten Persönlichkeit liegt, deren Fortbesitz von dem rechten Gebrauch der Freiheit von Seiten des nach Gottes Bild geschaffenen

Menschen abhängig ist. Als Urbild des Menschen betrachten sie den Logos, Augustin dagegen die ganze Trinität, weßhalb sie die Erlösung ihrem Wesen nach als Erneuerung in dieses urbildliche Bild auffassen und Augustin die Erneuerung durch die Wiedergeburt sich vollziehen läßt, in Folge deren das Erinnern, Erkennen und Wollen des Menschen Gott zum Inhalt hat. Indessen bezeichnen sie die einzelnen Momente der Gottesbildlichkeit des Menschen, oder was dasselbe ist, seiner Vollkommenheit, die Irenäus als eine noch kindliche, erst der Entwicklung zur Reife des Mannesalters bedürftige betrachtet, näher, namentlich Athanasius, der sie alle zusammenfaßt und besonders das Anschauen Gottes und das Leben in Gott hervorhebt, während Irenäus zum Begriff des vollkommen wahren Menschen die Theilnahme an dem göttlichen Geiste und die durch denselben vermittelte Gemeinschaft mit Gott zählt, ein Gedanke, der sich gleichfalls bei Cyrill. Alex. ausgesprochen findet.

Gehen wir auf diese einzelnen Momente etwas näher ein, so finden wir, daß sich insonderheit Origenes, Johannes Damasc. und Augustin ausführlicher darüber erklären. Während nämlich Irenäus von dem gottesbildlichen Menschen kurz sagt, er sei mit dem Gewande der Heiligkeit bekleidet, erklärt Origenes, daß das Bild Gottes im Menschen nicht am Körper gesucht werden dürfe, auch nicht am Körper und an der Seele zugleich, da sonst Gott aus beiden zusammengesetzt sein müßte, sondern daß es vielmehr seinen Sitz in dem edelsten Theile der menschlichen Natur habe, in der mit Freiheit begabten Seele, die er darum die „göttliche" und „vollkommene" nennt, in dem innern Menschen, wie er vor dem Fall war, in Folge dessen die innigste Gemeinschaft zwischen Gott und den ersten Menschen stattfand, die jedoch noch eine höhere Stufe der Vollkommenheit zuläßt bei der Wiederherstellung durch Christum.

Johannes Damasc. beschreibt den Zustand des gottesbildlichen Menschen so, daß er gewesen sei „sündlos, rechtbeschaffen, tugendhaft und schmerzlos, geschmückt mit jeglicher Tugend, ausgestattet mit allen Gütern, gleichsam eine zweite kleine Welt innerhalb der großen, eine Art anbetenden Engels, ein Mischwesen, ein Schauer der sichtbaren, ein Eingeweihter in die geistige Schöpfung, ein König der irdischen Dinge, königlich beherrscht von oben, irdisch und himmlisch, zeitlich und unsterblich, sinnfällig und geistig wahrnehmbar; ein lebendes Wesen, das hienieden im gegenwärtigen Lebensstande Gegenstand der göttlichen Fürsorge ist und anderswohin, d. h. in die zukünftige Welt, versetzt wird, und welches zu Gott hinneigend vergottet wird, vergottet aber mittelst Theilnahme an der göttlichen Erleuchtung, ohne in die göttliche Substanz verwandelt zu werden". Das Ebenbild Gottes bestand nach Cyrill in der der vernünftigen und lebendigen Seele eingepflanzten natürlichen Tüchtigkeit zum Guten oder in dem Streben nach und in der Erkenntniß des Guten, in der wirklichen, positiven Richtung auf dasselbe.

Eingehender verbreitet sich Augustin über diese Frage. Nehmen wir alle seine Aussprüche zusammen, so ergibt sich das Resultat: „Die Gottesbildlichkeit des Menschen besteht nicht nur in dem den-

kenden und wollenden Geiste, sondern auch in der wirklichen Gotteserkenntniß des denkenden und in der wirklichen Gottesliebe des wollenden Geistes." Aus dieser Definition erhellt zugleich, wie er sowohl sagen kann, das göttliche Ebenbild sei verloren gegangen, als auch, es bestehe im Menschen noch fort insofern, als die verblaßten Reste desselben in der göttlichen Handschrift des in's Herz eingegrabenen Gesetzes, dem das Gewissen Zeugniß gibt, sich finden. Ihm zur Seite steht Ambrosius, der in seiner Auslegung zu Gen. 1, 27 sagt, daß jene menschliche Seele ein getreues Abbild des ewigen Urbildes sei, die voll ist von Weisheit, Frömmigkeit und Gerechtigkeit.

Augustin spricht sich auch über den Punkt, den man oft fälschlich neben der Herrschaft über die Erde zu der äußeren Seite der Gottesbildlichkeit rechnet, über die Unsterblichkeit, näher aus. Es handelt sich um die Frage, ob der Leib der ersten Menschen bereits mit dem Todeskeim geschaffen wurde oder ob ihm eine relative Unsterblichkeit inhärirte. Darauf antwortet Augustin, daß die prima immortalitas (die anerschaffene Unsterblichkeit) in dem posse non mori (in einer bloßen Möglichkeit nicht zu sterben) bestand und daß der Mensch, wenn er in der Gerechtigkeit geblieben wäre, zum non posse mori (zur Nothwendigkeit des Nichtsterbens) gelangt wäre und seine Unsterblichkeit bewahrt hätte durch den Genuß von dem Baum des Lebens, in quo erat sacramentum, in Folge dessen der Leib in ein corpus spiritale verwandelt worden und ohne Gefahr und Erfahrung des Todes in jene incorruptio übergegangen wäre, welche den Gläubigen und Heiligen verheißen ist.

Fassen wir die bisherigen Ergebnisse zusammen, so gelangen wir zu dem Resultat, daß die Gottesbildlichkeit des Menschen nicht bloß in seiner freien, selbstbewußten, sich selbst bestimmenden Persönlichkeit, deren Momente eben Leben, Wollen und Wissen sind, sondern auch in der religiös-sittlichen Richtung des ganzen Menschen auf Gott beruht, in welcher er noch nicht der concupiscentia, d. h. der sinnlichen Lust, verfallen war, und daß diese positive Richtung etwas der menschlichen Natur Wesentliches ist, nach deren Verlust der Mensch jedoch nicht aufhört, Mensch zu sein, weil ihm immerhin noch die Persönlichkeit, freilich als eine durch die Sünde depravirte und alterirte, bleibt und sein posse meminisse, intelligere et amare, (d. h. die Möglichkeit, sich Gottes zu erinnern, ihn zu erkennen und zu lieben) das, wenn er erneuert wird, zur wirklichen That wird, ein unveräußerliches ist; mit anderen Worten: das Gottesbild hat der Mensch durch die Sünde verloren, aber er ist durch sie nicht zum Teufel geworden, sondern als schwacher Rest dieses Bildes ist ihm die Erlösungsfähigkeit, die Sehnsucht nach dem verlorenen Frieden des Herzens geblieben und das Gewissen hat er als eine Mitgift und einen unabweisbaren Begleiter, dessen Nähe er sich nie entziehen kann, mit hinweggenommen aus dem Vaterhause.

Im Mittelalter sind es die Scholastiker, die sich mit der Frage nach

dem Ebenbilde Gottes eingehender beschäftigen. Sie stellten namentlich einen schärferen Unterschied zwischen imago, (Bild) welche sie in die höhere, geistige und unverlierbare Natur des Menschen setzen, und similitudo (Aehnlichkeit) auf, die sie als ein donum superadditum (ein hinzugekommenes Geschenk) betrachteten und als rectitudo, justitia und sanctitas auffaßten, doch so, daß sie schon in den Urstand den Widerstreit zwischen der niedern, sinnlichen und der höhern, geistigen Natur des Menschen hineintrugen und erstere durch das donum, welches zu dem Zweck mitgetheilt wurde, damit die Unterordnung des Leibes unter die Seele, der Vernunft unter Gott, die rechte temperatio gewahrt bleibe, niedergehalten werden lassen, weßhalb dieses donum eine übernatürliche, accessorische Gnadengabe ist, die nicht wesentlich zur Menschennatur gehört, auch nicht mit der Schöpfung des Menschen unmittelbar zusammenfällt, sondern als ein von dem Menschen durch den rechten Gebrauch seiner Kräfte erworbenes Verdienst hinzukömmt, so daß der Mensch mit ihrem Verluste in den status purorum naturalium (in den unsprünglichen Naturzustand) zurücktritt.

Diese irrige Unterscheidung zwischen imago und similitudo wurde von der römischen Kirche als kirchliche Lehre fixirt, zwar nicht im conc. Trid., aber doch im catech. rom., der diesen Unterschied aufnimmt und die justitia originalis (die ursprüngliche Gerechtigkeit) ein donum superadditum nennt. Daraus sehen wir, daß die römische Kirche zwischen imago und justitia originalis streng unterscheidet und unter ersterer einen integrirenden Bestandtheil der menschlichen Natur, unter letzterer ein besonderes Gnadengeschenk versteht, welches, um den Zwiespalt zwischen der höheren und niederen Seite der menschlichen Natur niederzuhalten, noch dazu kömmt und nicht zum Begriff des göttlichen Ebenbildes mitgehört, so daß die Integrität der menschlichen Natur durch den Verlust jenes donum nicht aufgehoben wird.

Wesentlich derselben Meinung ist die griechische Kirche, die dem ersten Menschen vollkommene Unschuld, vollkommene Gotteserkenntniß und Gerechtigkeit zuschreibt, diese ursprüngliche Vollkommenheit aber als eine übernatürliche Gabe betrachtet, weil sonst der Mensch durch den Verlust derselben aufhörte, rationalis und Mensch zu sein.

Die Socinianer erblicken die Gottesbildlichkeit in der durch die Vernunft bedingten Herrschaft des Menschen über die niederen Wesen, sprechen ihm aber eine habituelle Weisheit und Gerechtigkeit gänzlich ab, lassen ihn von Natur sterblich, geistig unwissend und unerfahren und sittlich zwar mit dem Vermögen der Freiheit begabt, aber ungeübt zum Guten und den Reizen seiner der Vernunft widerstreitenden Sinnlichkeit ausgesetzt sein. Die Arminianer dagegen behaupten, daß die Ebenbildlichkeit nicht auf die ethische Seite zu beschränken sei, und weisen die Nothwendigkeit des Sündigens ab. Der Supranaturalismus legt ein großes Gewicht auf die religiöse Anlage: „Man sieht, daß Moses dem ersten Menschenpaare weiter nichts zuschreibt, als vortreffliche Fähigkeit und Anlagen des Verstandes und Herzens, die auch anfingen, mit der glücklichsten Geschwindigkeit sich zu entwickeln und

auszubilden", während der Rationalismus nur einen relativen Unterschied zwischen Urstand und Gegenwart zugibt und den Satz aufstellt: „omnino autem homo Deo similis non nascitur, sed fit" (Wegscheider, §. 100), also der Mensch wird Gott erst ähnlich — durch seine (natürliche) Entwicklung, und die Hegel'sche Philosophie erklärt: „Der Paradieseszustand ist nur ein Begriff, nicht ein einzelner Zustand, sondern liegt dem ganzen Verlauf der daraus hervorgehenden Zustände als ihr Princip zu Grunde."

Alle diese Anschauungen widersprechen ebenso sehr den Erfahrungen von dem tiefen sittlichen Verderben der menschlichen Natur, als sie im Widerspruch stehen mit den Aussagen der heiligen Schrift und nicht nur die Bedeutung des Sündenfalls auf ein Minimum herabsetzen, sondern auch die Erlösung durch Christum um ihre unendlich hohe und segensreiche Wichtigkeit bringen. Darum hat die lutherische Kirche mit entschiedenem Ernste diese irrigen Meinungen zurückgewiesen und ist auf die Schrift zurückgegangen, um aus ihr die Gottesbildlichkeit des Menschen zu erweisen. Hören wir zunächst Luther selbst. „Da Moses sagt, der Mensch sei nach Gottes Gleichniß gemacht, zeigt er damit an, daß der Mensch nicht allein Gott ähnlich und gleich ist an dem, daß er die Vernunft oder Verstand und einen Willen hat, sondern daß er auch Gott gleichförmig ist, d. h. einen solchen Verstand und Willen hat, damit er Gott versteht und damit er will, was Gott will." Diese Richtung des Verstandes und Willens auf Gott erläutert er dahin: „In Adam ist die Vernunft erleuchtet gewesen mit wahrer Erkenntniß Gottes, dazu ein richtiger und gehorsamer Wille, Gott und den Nächsten zu lieben; eine vollkommene Kenntniß der Natur; darnach auch des Leibes und aller Glieder schönste und trefflichste Kraft und Herrlichkeit; wahre Gesundheit, aequale temperamentum; ein Leben in Gott und mit Gott." Der Mensch, sagt er, ist „am Anfang geschaffen ein Bild, das Gott ähnlich war, voll Weisheit, Tugend, Liebe und kurzum gleichwie Gott, also daß er voll Gottes war". In solchem Zustand war es dem Menschen nach seiner Vernunft und seinem Willen so natürlich, „daß er Gott gekannt, vertraut und Ihn gefürchtet hat, wie es des Auges Natur ist, das Licht zu sehen". Ganz in Luther's Sinn und Geist spricht sich Scriver (Seelenschatz, I, 1, §. 15) so aus: „Die gottesbildliche menschliche Seele war eine Kaiserin und rechte Fürstentochter, mit göttlicher Weisheit, Klarheit, Reinigkeit, Heiligkeit, Gütigkeit, Holdseligkeit und allerlei Vollkommenheit geziert; sie war ein heller Spiegel, darin das ewige Licht mit seinem Glanze spielte; sie war ein irdischer Engel oder Geist, mit Fleisch angethan und bekleidet, welches sie allenthalben mit ihrer Lebenskraft süßiglich erfüllte und darin als in einem schönen Palast mit Lust wohnte und herrschte; sie ging als eine Braut des Höchsten gleichsam unter Rosen und Lilien spazieren, sie ward von Ihm an der Hand geführt, mit seinem Lichte stets um- und durchleuchtet, von den heiligen Engeln umgeben und bedient; sie war eine liebliche Quelle, die ihr Wasser aus der Tiefe der Gottheit empfing, ich will sagen, die ihre Gedanken aus Gottes Eingeben hatte und dieselben zu Gottes Ehren richtete; kurz, sie war eine heilige Wohnung des Höchsten auf Erden, darin Er ruhen und sich herrlich bezeugen

wollte.“ Und Joh. Arndt (wahres Christenth. I, 1, 3—7) sagt: „Gott hat den Menschen rein, lauter und unbefleckt erschaffen, mit allen Leibes- und Seelenkräften, daß man Gottes Bild in ihm sehen sollte, nicht zwar als einen todten Schatten im Spiegel, sondern als ein wahrhaftiges, lebendiges Ebenbild und Gleichniß des unsichtbaren Gottes und seiner überaus schönen, innerlichen, verborgenen Gestalt, d. i. ein Bild seiner göttlichen Weisheit im Verstande des Menschen, ein Bild seiner Gütigkeit, Langmuth, Sanftmuth, Geduld in dem Gemüth des Menschen, ein Bild seiner Liebe und Barmherzigkeit in den Affecten des Herzen des Menschen, ein Bild seiner Gerechtigkeit, Heiligkeit und Reinigkeit in dem Willen des Menschen, ein Bild der Freundlichkeit, Holdseligkeit, Lieblichkeit und Wahrheit in allen Geberden und Worten des Menschen, ein Bild der Allmacht in der gegebenen Herrschaft über den ganzen Erdboden und in der Furcht über alle Thiere, ein Bild der Ewigkeit in der Unsterblichkeit des Menschen.“

Unsere symbolischen Bücher aber, die von der Gottesbildlichkeit des Menschen bei der Lehre von der Erbsünde handeln, drücken sich (Müller S. 80, 15) so aus: „Adam's Reinigkeit ist nicht bloß ein fein vollkommen Gesundheit und allenthalben rein Geblüt, unverderbte Kräfte des Leibes gewesen, sondern das Größt an solcher edeler ersten Creatur ist gewesen ein helles Licht im Herzen, Gott und sein Wort zu erkennen, eine rechte Gottesfurcht, ein recht herzliches Vertrauen gegen Gott und allenthalben ein rechtschaffen gewisser Verstand, ein fein gut fröhlich Herz gegen Gott und allen göttlichen Sachen“; oder sie sagen: „Der Mensch ist von Gott im Anfang purus, bonus et sanctus geschaffen oder in Wahrheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit“ (S. 519, 2. 536, 2. 576, 10). Ebenso lesen wir in den reformirten Symbolen: „credimus“, heißt es conf. belg. art. XIV, „Deum ex terrae pulvere hominem creasse et ad imaginem suam et similitudinem fecisse et efformasse, bonum nempe, justum et sanctum, qui suo sese arbitrio ad divinam voluntatem per omnia componere posset“, und in der conf. helv. II, 8 wird gelehrt: „fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus“ *).

Allerdings finden wir auch einen Unterschied zwischen imago und justitia originalis bei unseren Dogmatikern aufgestellt, aber nicht in dem Sinn der römischen Kirche, sondern so, daß imago die göttliche Idee des Menschen oder den gesammten Inbegriff der ursprünglichen Vollkommenheiten, just. orig. aber die ethischen Beziehungen in ihrer Totalität bezeichnet. Das Wesen der Gottesbildlichkeit geht der lutherischen Kirche nicht in den geistigen Fähigkeiten und Vermögen des natürlichen Menschen auf, sondern es liegt in der gottgewollten Bestimmtheit der menschlichen Natur, in der normalen, religiös-sittlichen Richtnng aller ihrer Kräfte auf Ein Ziel, in dem rechten Verhältniß des ganzen Wesens, Lebens und Strebens des Menschen zu Gott, so daß also das Ethische an sich das wahrhaft Naturgemäße, nicht ein donum superadditum ist, sondern „interna, naturalis et concreata totius hominis per-

*) Vgl. hiezu die Worte des Ambrosius de vocat. gent. I. 3: „omnes homines in primo homine sine vitio conditi.“

fectio“. Damit, daß der Mensch diese justitia originalis, deren einzelne Momente vera Dei agnitio in mente, conformitas plena cum lege Dei in voluntate, dilectio ardentissima in corde omniumque animae virium rectitudo sind, verloren hat, ist er jedoch nicht der religiös-sittlichen Anlage, die einen substantiellen Bestandtheil der menschlichen Natur bildet, verlustig gegangen; denn die just. orig. bildet nicht die Natur oder Substanz des Menschen, sondern ist nur die gottgewollte Form seiner Natur, ohne die er nicht Gottes Bild ist, und insofern ihm völlig natürlich, die Wahrheit seiner Natur; deßhalb kann sie der Mensch nicht verlieren, ohne daß sein Wesen alterirt, die Integrität seiner Natur verletzt wird.

Ohne uns mit den einzelnen Dogmatikern weiter zu beschäftigen, sehen wir uns sofort die heilige Schrift darauf an, was sie von der Gottesbildlichkeit des Menschen lehrt, ob auch sie den Gegensatz kennt, der in der Theologie hervorgetreten ist, indem die Einen die Gottesbildlichkeit des Menschen in seine Persönlichkeit setzen und deßhalb sagen müssen: der Mensch hat das Bild Gottes nicht verloren, sondern es ist nur in ihm verdunkelt, die Anderen dagegen in die rechte Richtung und Beziehung der sittlichen Begabung auf Gott und darum von einem völligen Verluste dieses Bildes reden, und endlich, ob nicht eine Versöhnung dieser beiden Anschauungen in der richtigen Verbindung beider liege. Um darauf richtig zu antworten, sehen wir uns zunächst an Gen. 1, 26. 27 und Gen. 2, 7 gewiesen, wo uns das Bild der ursprünglichen Herrlichkeit des Menschen, dessen „Seele im Bilde nach der Gnade sein sollte, was Gott in seinem Wesen ist, eine Leuchte des Höchsten, allen anderen Creaturen zur Bewunderung, ein Gefäß, mit allerlei Gottesfülle erfüllt“, vor unseren Augen entfaltet wird, so daß wir dieses Bild betrachtend und den Menschen in seiner Verirrung ansehend mit dem Propheten (Jes. 14, 12) sagen müssen: „Wie bist du vom Himmel gefallen, du schöner Morgenstern?“

Aus diesen Stellen entnehmen wir zuerst, daß Gott den Menschen in seinem Bilde, seinem Bilde gemäß schuf. Da nun Gott keine Leiblichkeit hat, wie die Secte der Ardianer irrthümlich behauptete, sondern Geist ist, so kann die Aehnlichkeit nicht zunächst in der Leiblichkeit und körperlichen Gestalt, nicht in der aufrechten Stellung und gebietenden Haltung des Menschen, ja auch nicht in der Herrschaft desselben über die Erde bestehen, sondern sie ist in seiner Seele oder seiner geistigen Natur, in seiner geistigen Persönlichkeit zu suchen, aber nicht in der Persönlichkeit, d. h. der Einheit von selbstbewußtem Leben und Selbstbestimmung an sich — denn die Persönlichkeit ist nur „die den Gesammtbestand des gottesbildlichen Seins zusammenfassende und zu ihm gehörige Einheit des Bewußtseins“ (Delitzsch), die Form und Basis der Gottesbildlichkeit —, sondern, wie wir jetzt schon sagen dürfen, darin, daß der zu freier, selbstbewußter Persönlichkeit geschaffene Mensch sowohl in seiner geistigen wie in seiner leiblichen Natur die Heiligkeit und Seligkeit des göttlichen Lebens in geschöpflicher Abbild-

lichkeit besaß, daß er nach seinem ganzen Menschen, in seinem Wissen, Wollen und Leben auf Gott gerichtet war und in jeder Beziehung in vollster Einheit mit Gott stand. Geworden aber ist der Mensch zu Gottes Bild dadurch, daß Gott selbst dem aus Staub gebildeten Leibe einen lebendigen Odem einhauchte, in Folge dessen er eben ein persönliches Wesen wurde, dessen immaterieller Bestandtheil nicht nur Seele, sondern eine von Gott eingehauchte und durchgehauchte Seele ist. Daß das persönliche Dasein des Menschen diesem Hauche Gottes seine Entstehung verdankt, das zeigen uns Schriftworte wie Pred. 12, 7. Hiob 33, 4. Sach. 12, 1, und daß der Mensch ohne Sünde und ohne concupiscentia geschaffen ist, sagen uns die Worte: „Elohim hat gemacht den Menschen יָשָׁר", Pred. 7, 30.

Nach seinem Bilde hat Gott den Menschen geschaffen; das Ebenbild des Wesens Gottes aber und der Abglanz seiner Herrlichkeit (Col. 1, 15. Hebr. 1, 3) ist der *Logos*, Gottes ewiger Sohn, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet, und darum werden wir nicht irren, wenn wir sagen, daß der Mensch geschaffen ist *nach dem Bilde des Logos*, als das *geschöpfliche Abbild* des den Vater schauenden, wollenden und liebenden, vom Vater gewollten und geliebten Sohnes, der Dei imago absoluta ist, ja daß der Mensch von Anfang an darauf angelegt war, in dem Sohne seines Lebens Ziel und das Mittel einer höhern Gemeinschaft mit dem Vater zu finden. „In dem Logos war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen", Joh. 1, 4, und darum ist Er auch das *Urbild der menschlichen, Gott mit ihrem Wollen, Wissen und Leben zugekehrten Persönlichkeit*. Treffend sagt deßhalb Julius Müller (deutsche Zeitschr. 1850. Nr. 43): „Soll das Ziel aller Weltentwicklung im schöpferischen Gedanken Gottes rein ideell ausgedrückt werden, so ist es in diejenige freie Vereinigung der persönlichen Creatur mit Gott zu setzen, in welcher sie ganz Organ Gottes wird, von seinem Leben ganz durchdrungen und verklärt, in welcher sie, wie sie selbst darin zur vollendeten und unzerstörbaren Heiligkeit und Seligkeit erhoben ist, so auch die übrige Schöpfung mit sich emporzieht zur Theilnahme an der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes auf ihre Weise und nach ihrem Maße. — Der Logos nun als das absolute Ebenbild des Vaters und als das hypostatische Princip seiner Selbstoffenbarung nach außen steht mit allen nach dem göttlichen Bilde geschaffenen Wesen d. h. mit allen persönlichen Weltwesen, in einer tiefen specifischen Verbindung. Als dieses Princip ist Er der Träger der göttlichen Weltidee, die in dem urbildlichen Begriff der geschaffenen Persönlichkeit ihren vereinigenden Brennpunkt hat. — In diesem Sinne muß unstreitig gesagt werden, daß der Mensch schon schlechthin *ursprünglich auf Christum, nämlich als Logos, angelegt ist*."

(Fortsetzung folgt.)

Dies irae.*)

Kein Hymnus hat so viele Bearbeiter und Bewunderer zugleich gefunden, als dieser „weltberühmte, wunderbare Gigantenhymnus des Franziskanermönchs Thomas von Celano, der wie eine Posaune des jüngsten Gerichts ertönt und jedes fühlende Herz erschüttern muß." Das Dies irae, die weltberühmte Sequenz auf den Allerseelentag aus dem 13. Jahrhundert stammend, wird jetzt noch in der katholischen Kirche an diesem Tage nicht bloß, sondern auch bei allen Seelenmessen und Trauerfeierlichkeiten oder Todtenämtern gebraucht und lautet in der überbrachten Form wie folgt:

1. Dies irae, dies illa
   Solvet saeclum in favilla,
   Teste David cum Sibilla.

2. Quantus tremor est futurus,
   Quando judex est venturus,
   Cuncta stricte discussurus.

3. Tuba, mirum spargens sonum,
   Per sepulchra regionum,
   Coget omnes ante thronum.

4. Mors stupebit et natura
   Cum resurget creatura,
   Judicanti responsura.

5. Liber scriptus proferetur,
   In quo totum continetur,
   Unde mundus judicetur.

6. Judex ergo quum sedebit,
   Quidquid latet apparebit,
   Nil inultum remanebit.

7. Quid sum miser tunc dicturus,
   Quem patronum rogaturus,
   Quum vix justus sit securus?

8. Rex tremendae majestatis,
   Qui salvandos salvas gratis,
   Salva me, fons pietatis.

9. Recordare, Jesu pie
   Quod sum causa tuae viae;
   Ne me perdas illa die.

10. Quaerens me sedisti lassus,
    Redemisti crucem passus:
    Tantus labor non sit cassus.

11. Juste judex ultionis,
    Donum fac remissionis
    Ante diem rationis.

12. Ingemisco tanquam reus,
    Culpâ rubet vultus meus;
    Supplicanti parce, deus.

---

*) Vergl. G. C. F. Mohnike, Kirchen- und literaturhistorische Studien und Mittheilungen, Bd. 1, Heft 1 (Beiträge zur alten kirchlichen Hymnologie, Stralsund 1824, p. 1—100); G. W. Fink: Thomas von Celano in Ersch und Gruber's Encyclopädie sect. I, Bd. XVI, p. 7—10; C. E. Koch in Herzog's Real-Encyclopäd. Artikel dies irae; F. G. Lisco, Dies irae, Hymnus auf das Weltgericht, Berlin 1840 und dessen stabat mater, worin 17 andere Uebersetzungen des dies irae noch gegeben sind; W. R. Williams: Miscellanies, 2d. ed. New York, 1850, p. 78—90; H. A. Daniel, Thesaurus Hymnologicus, Lips. Tom. II, (1855) pp. 103—131, und Tom. V, (1856) pp. 110—116. Königsfeld, Lat. Hymnen und Gesänge aus dem Mittelalter (Bonn 1847) S. 264 und (Bonn 1865) S. 369; A. Coles: dies irae in thirteen original versions, with photographic illustrations, New York, 4th ed., 1866; R. Ch. French: Sacred Latin Poetry, 2d ed., London and Cambridge, 1866, p. 293—301; the seven great hymns of the Mediaeval Church, New York, 3d ed., 1867, pp. 44—97, (Verf. unbekannt, gibt aber 7 engl. Uebers. des dies irae); P. Schaff, dies irae in the Hours at Home für Mai 1867; desselben Christ in Song p. 372 und deutsches Gesangbuch (große Ausg.) No. 484; Mrs. Charles (Verfasser der Schönberg-Cotta Familie) The Voice of Christian Life in Song, New York 1865, p. 170.

13. Qui Mariam absolvisti,
Et latronem exaudisti,
Mihi quoque spem dedisti. *)

14. Preces meae non sunt dignae,
Sed Tu, bone, fac benigne,
Ne perenni cremer igne.

15. Inter oves locum praesta,
Et ab haedis me sequestra,
Statuens in parte dextra.

16. Confutatis maledictis,
Flammis acribus addictis,
Voca me cum benedictis.

17. Oro supplex et acclinis,
Cor contritum quasi cinis
Gere curam mei finis.

18. [Lacrymosa dies illa,
Qua resurget ex favilla,
Judicandus homo reus,
Huic ergo parce Deus!

19. Pie Jesu, Domine,
Dona eis requiem. Amen.]

Vorstehendes ist der Text dieses berühmten Dies irae (wovon eine deutsche Uebersetzung ebenfalls folgen wird) nach dem römischen Missale. Die in Klammern stehenden sechs Zeilen scheinen von einer späteren Hand herzurühren.

1. Inhalt dieses Hymnus.

Der Hymnus heißt verschiedentlich Prosa de mortuis, De die judicii, In commemoratione defunctorum und wird am 2. November, am Allerseelentag in der katholischen Kirche gesungen. Ihm liegt zu Grunde die prophetische Stelle Zephan. 1, 14—18, besonders V. 15 nach der lateinischen Uebersetzung der Vulgata: "dies irae dies illa, dies tribulationis et angustiae, dies calamitatis et miseriae, dies tenebrarum et caliginis, dies nebulae et turbinis, dies tubae et clangoris super civitates munitas et super angelos excelsos." Die ersten Worte dieses Verses bilden den Anfang und Gegenstand dieses Liedes. Andere Schriftstellen, die dem Verfasser vorschwebten, sind 2 Pet. 3, 10—12: der Tag des Herrn wird kommen, als ein Dieb in der Nacht u. s. w.; Matth. C. 24 und 25; bei "tuba mirum spargens sonum" im 3. Verse scheint dem Verfasser 1 Cor. 15, 52 und 1 Theſſ. 4, 16 vorgeschwebt zu haben. Das "liber scriptus" im 5. Verse erinnert an Offenb. 20, 12 und Vers 7 an Hiob 4, 18; 15, 15 und besonders an 1 Pet. 4, 18 u. s. w. In der ersten Stanze wird David als der Repräsentant des alten Bundes eingeführt, wahrscheinlich weil er in verschiedenen Psalmen, wie z. B. Ps. 96, 13; 102, 26 vom Weltgericht spricht; einige Abschriften und Uebersetzungen lesen jedoch Petrus für David, wahrscheinlich mit Rücksicht auf 2 Pet. 3, 7—11. Auffallend jedoch scheint die Zusammenstellung der Sibylla, sei es mit David oder Petrus. Allein die Sibylla erscheint hier als die Repräsentantin des unbewußten Prophetismus im Heidenthum, hindeutend auf die Sibyllinischen Orakel von der

*) Wen erinnern diese Worte nicht an die Grabschrift des Copernikus in der Johanniskirche zu Thorn:

Nicht die Gnade, die Paulus empfangen, begehr' ich,
Nicht die Huld, mit der Du dem Petrus verziehen,
Die nur, die Du am Kreuze dem Schächer verliehen,
Die nur erfleh' ich.

Zerstörung der Welt. Ohne Zweifel hatte der Verfasser hier jene Worte der Erythräischen Sibylla im Auge, welche in acrostischer Form uns die Worte *ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ* d. h. „Jesus Christus, Sohn Gottes, Heiland" wiedergeben und welche Eusebius in griechischer und Augustin in lateinischer metrischer Uebersetzung, mit Beibehaltung der acrostischen Form, aufbewahrt hat.*) Dieser apokryphische Zug widerstrebt zwar dem protestantischen Gefühle und wurde daher in vielen protestantischen Uebersetzungen ausgelassen oder gar geändert. Indeß darf diese Erscheinung uns nicht befremden, wenn man bedenkt, wie das patristische und scholastische Zeitalter, von sibyllinischen Orakeln und heidnischen Zeugnissen, man denke nur an die vierte Ecloge des Virgil, für apologetische Zwecke Gebrauch gemacht hat. Diese Erscheinung zeigt uns nur, daß das Weltgericht ein universales sein soll, wie solches Heiden, Juden und Christen erwarten und deßwegen finden wir auf Bildern aus dem Mittelalter die Sibylla neben den Propheten Israels. Der Hymnus beschreibt zuerst das Weltgericht als eine Thatsache mit seinen begleitenden Schrecken, ergießt sich dann im Ausdruck des Schuldbewußtseins und endet mit der Bitte um Gnade.

2. Charakter und Werth des Hymnus.

Das Dies irae ist anerkanntermaßen das schönste Product der latein. Kirchenpoesie und das herrlichste Lied auf das Weltgericht aller Zeiten und aller Zungen. Es hat keinen Nebenbuhler. Es steht einzig und allein in seiner Herrlichkeit da und wird es wahrscheinlich auch bleiben. Der amerikanische Uebersetzer dieses Hymnus, A. Coles, sagt hierüber "it would be difficult to find, in the whole range of literature, a production to which a profounder interest attaches than to that magnificent canticle of the middle ages, the Dies irae. Among poetic gems it is a diamond". Daniel, Thesaurus hymnol. II, p. 112 nennt es "uno omnium consensu sacrae poeseos summum decus et ecclesiae latinae *κειμήλιον* pretiosissimum". Die Deutschen nennen es den Gigantenhymnus. Und das nicht mit Unrecht. Der Dichter sieht das Weltgericht in allen seinen Zügen. Er hört die Posaune des Erzengels, die alle Gräber durchtönt. Die Todten aller Zeiten sieht er aus dem Staube sich erheben. Er sieht den Sohn Gottes in seiner Majestät auf dem Richterstuhle. Das Buch liegt offen. Die Guten und die Bösen stehen abgesondert von einander und das unwiderrufliche Urtheil ewiger Verdammniß und ewiger Seligkeit wird gesprochen. Und nun bittet er im Geiste eines reuigen Sünders um Gnade, Gnade von der Hand dessen, der seines Himmels Herrlichkeit verließ und für die Sünder am Kreuz starb. Man fühlt es, daß hier die eigene Erfahrung redet und der Leser wird unwillkürlich mit mitfühlender Bewegtheit

*) Augustinus, de civitate Dei XVIII, cap. 23. Das Orakel besteht aus 27 Zeilen und beginnt also:

"Judicii signum tellus sudore madescet.
Ec Rex adveniet per saecla futurus:
Scilicet in carne praesens ut judicet orbem."

ergriffen. Elend und bejammernswerth ist der in der That, der dieses Lied ohne Bewegung lesen kann. Ein anderes Charakteristicum dieses Hymnus liegt in seiner Onomatopoesie. Wie in der Sprache des Menschen ertönt in ihm Sturm und Zorn, Zittern und Klagen. Jedes Wort gleicht einem Orgelton, oder dem Schall der Posaune des Erzengels, die die Todten aufweckt zur Verdammniß oder Seligkeit. Reim, Metrum, Assonanz u. s. w. spotten der Geschicklichkeit der besten Uebersetzer in irgend eine Sprache. Man denke nur an das futurus, venturus, discussurus; dicturus, rogaturus, securus in der zweiten und siebten Stanze, an das sonum, regionum, thronum in der dritten u. s. w. Es ist wie Daniel sagt "quot sunt verba tot pondera, immo tonitura." Hören wir das Urtheil solcher, die sich mit diesem „Gigantenhymnus" beschäftigt haben. Fr. v. Meyer sagt: „Dies schauerliche Gedicht, arm an Bildern, ganz Gefühl, schlägt wie ein Hammer mit drei geheimnißvollen Reimklängen an die Menschenbrust." Albert Knapp sagt in seinem Liederschatz (3. Aufl., S. 1347): „dieses erhabene Lied ist im lateinischen Original, auch dem Wortklange nach, wie der Schall einer Posaune der Auferstehung, unnachahmlich in der Uebersetzung." Diese wenigen Urtheile mögen genügen. Zu allen Zeiten hat es nie verfehlt, seinen Eindruck auf die Zuhörer oder Leser hervorzubringen. Der Effect ist zu gewaltig und Göthe hat es auch empfunden, als er einen Theil des Dies irae in seinen Faust hineingewoben hat. Wen ergreift es nicht, wenn er in der Cathedrale dem armen Gretchen durch den bösen Geist zurufen läßt:

Grimm faßt dich! Aus Aschenruh
Die Posaune tönt! Zu Flammenqualen
Die Gräber beben, Wieder aufgeschaffen,
Und dein Herz, Bebt auf!

Aber nicht bloß Dichter, Historiker und Schriftsteller haben diesen „Gigantenhymnus" bewundert und bearbeitet, nein, auch die bedeutendsten Componisten haben durch ihre ergreifenden Töne diesen „Hymnus" verewigt und verherrlicht, so ein Palästrina, Durante, Cherubini, Pergolese, Gottfried Weber, Neukomm und endlich Mozart in seinem ergreifenden Requiem, der während dessen Composition 1791 starb.

(Schluß folgt.)

Theologisches Intelligenzblatt.

Zur neuesten exegetischen Literatur des alten Testaments. — Von der rührigen Thätigkeit, welche die gegenwärtige evangelische Theologie Deutschlands fortwährend der exegetischen und kritischen Behandlung des alten Testaments zuwendet, gibt eine Reihe tüchtiger Publikationen aus jüngster Zeit Zeugniß. Beide Richtungen, die strenggläubige und die kritisch-liberale, arbeiten wetteifernd nicht nur an der Vermehrung der Literatur, sondern an zunehmender Ausbildung und Verschärfung ihrer Forschungsergebnisse, sowie an Erweiterung des Kreises ihrer Forschungen. Es fehlt dabei an keinem von Beiden, weder an fleißiger wechselseitiger Rücksichtsnahme und lebendigem kritischem Meinungsaustausche, noch an

ernstgemeinten und theilweise auch von glücklichem Erfolge begleiteten Versuchen, mittlere Wege zwischen den Extremen aufzufinden und das Wahre beider zusammenzufassen.

Die orthodoxe Schule besitzt seit Hengstenberg's Tode (1869) ihre Hauptvertreter an den beiden Herausgebern des seit 1861 im Dörffling- und Franke'schen Verlag in Leipzig erscheinenden „Biblischen Commentars über das alte Testament." Mit unermüdlichem Fleiße und staunenswerther Productionskraft fördert der Aeltere dieser beiden, Dr. Carl Friedr. Keil (früher Professor der alttestamentlichen Exegese zu Dorpat, seit Ende der fünfziger Jahre zu Leipzig privatisirend) die Veröffentlichung dieses gelehrten und in mehr als einer seiner Abtheilungen vortrefflich zu nennenden exegetischen Handbuches, das gegenwärtig, kaum eilf Jahre nach dem Erscheinen des ersten, die Bücher Genesis und Exodus umfassenden Bandes, schon unmittelbar nahe zu seiner Vollendung gediehen ist. Den in stetiger, fast Jahr für Jahr um einen Band anwachsender Folge erschienenen früheren Abtheilungen hat derselbe 1870 den Schlußband der Commentare zu den historischen Schriften, enthaltend die Bücher „Chronik, Esra, Nehemia und Esther", und vor Kurzem (1872) den Schlußband der Auslegungen prophetischer Bücher, enthaltend den „Propheten Jeremia und die Klagelieder" angereiht.*) Beide bilden, was wenigstens die schon am äußeren Umfange ersichtliche ausführliche Gründlichkeit in Behandlung ihrer Objecte betrifft, großentheils aber auch in Hinsicht auf geschickte Sichtung des exegetischen Materials und überhaupt auf wissenschaftliche Tüchtigkeit, die Krone der ihnen vorausgegangenen Lieferungen, soweit sie von Keil herrühren. Selbst eine relative Unbefangenheit in Erörterung der auf Authentie und Abfassungszeit der betreffenden Bücher bezüglichen kritischen Fragen läßt sich in ihnen nicht verkennen, mögen immerhin die Resultate die bekannten der orthodoxen Tradition sein. (Abfassung der Chronik durch Esra; unmittelbare jeremianische Authentie der ganzen Sammlung der Klagelieder u. s. w.) — Was Keil zu dem biblischen Kommentar beizusteuern übernommen, nämlich die Bearbeitung sämmtlicher historischer, sowie auch sämmtlicher prophetischer Bücher des alten Testaments mit alleiniger Ausnahme des Propheten Jesaja, hat mit dem jetzt vorliegenden Jeremia-Commentar seinen Abschluß erreicht. Aber auch der von seinem Freunde und Mitarbeiter Professor Franz Delitzsch übernommene Antheil naht sich jetzt seiner Vollendung. Derselbe umfaßt, abgesehen von dem Propheten Jesaja, dessen bereits in zweiter Auflage (1869) erschienene Bearbeitung zu den werthvollsten Abtheilungen des ganzen Werkes gehört, die Mehrzahl und die bedeutenderen der poetischen Bücher des alten Testaments, nämlich das Buch Job (1864), den Psalter (Neue Ausarbeitung 1864, mit vielfachen Abweichungen von dem 1859—1860 in 2 Bänden erschienenen selbständigen Psalter-Commentar des Verfassers) sowie die bis jetzt noch nicht erschienenen, aber unter der Presse befindlichen Salomonischen Schriften, Hoheslied, Sprüche und Prediger. Mit dem wohl in naher Aussicht stehenden Erscheinen dieses Delitzsch'schen Salomo-Commentars wird das ganze umfangreiche Werk seinen Abschluß erreicht haben, — ein Muster- und Meisterwerk deutscher theologischer Forschung, das besonders in seinen von Delitzsch herrührenden Partieen zu dem Vorzuge solider Gründlichkeit und Gelehrsamkeit den einer geistreichen Genialität sowie auch einer relativ freien Bewegung der kritischen Thätigkeit hinzugesellt.†) —

Zur Neutestamentlichen Literatur. — Es ist ein erfreuliches Zeichen von der Theilnahme, die in immer steigendem Maße den biblisch theologischen Studien zugewandt wird, daß das Cremer'sche biblisch-theologische Wörterbuch bereits in zweiter Auflage erscheint.‡) Der Verfasser hat sich demgemäß auch ernstlich bemüht, dasselbe

*) Biblischer Commentar über die nachexilischen Geschichtsbücher Chronik, Esra, Nehemia und Esther. VIII u. 659 Seiten, Pr. 3 Thlr. 10 Sgr. (des ganzen Werkes V. Theil). Biblischer Commentar über die prophetischen Bücher. 2. Bd.: Der Prophet Jeremia und die Klagelieder. 626 S., Pr. 3 Thlr. 10 Sgr. (des ganzen Werkes III. Theiles 2. Bd.).

†) Der Preis sämmtlicher bisher erschienener Abtheilungen des Werkes beträgt 37 Thlr. 26 Sgr., so daß also nach dem Hinzukommen des noch rückständigen letzten Bandes das Ganze ungefähr 40 Thlr. oder Weniges mehr kosten dürfte.

‡) Der Titel lautet: Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität von H. Cremer, Lic. und ord. Professor der Theologie zu Greifswald, Pfarrer an St. Marien daselbst. Zweite sehr vermehrte und verbesserte Auflage. Gotha. Friedrich Andreas Perthes 1872. 4 Thlr.

allseitig zu verbessern. Es sind verhältnißmäßig wenige Artikel unverändert aus der ersten Auflage herübergenommen. Sind die Veränderungen auch zum Theil nur geringerer Art, soweit sie sich auf Sichtung und Vermehrung der Belege aus der Profan-Gräcität, wie aus der heiligen Schrift, auf Präcision des Ausdrucks und dergleichen erstrecken, so sind doch auch eine bedeutende Anzahl von Artikeln theils weiter ausgeführt, theils neu bearbeitet. Der Artikel, welcher den Begriff der Heiligkeit behandelt, ist zu einer kleinen Abhandlung angeschwollen, auch über die Begriffe des Guten, über die Engel, über die Bezeichnung Christi als des Herrn, über die Anwendung des Vaterbegriffs auf Gott und anderes ist eingehender gehandelt. Noch immer vermissen wir freilich eine reichlichere Beziehung auf die neueren biblisch-theologischen Untersuchungen, insbesondere ein tieferes Eingehen auf die Verschiedenheiten, die sich in der Lehrsprache der einzelnen Neutestamentlichen Schriftstücke bei wichtigen Grundbegriffen ausgeprägt haben. Um ihm Raum zu machen, könnte vielleicht manches rein lexikalische oder in eine Concordanz gehörige abgekürzt werden; auch auf Alttestamentliches scheint uns mitunter weiter eingegangen, als das Verständniß des neuen Testamentes erfordert, z. B. in der Abhandlung über den Begriff der Heiligkeit. Doch wird das Buch auch in dieser neuen Gestalt Vielen reiche Belehrung bringen. Zu dem Artikel über den Logosbegriff möchten wir noch auf die neuere Arbeit eines Philologen †) verweisen, welche die Lehre vom Logos durch die griechische Philosophie verfolgt, mit Heraklit beginnt, am ausführlichsten bei den Stoikern und Philo verweilt und bis zu den Neuplatonikern herabsteigt. Die johanneische und patristische Lehre zu behandeln, hat er sich nicht zur Aufgabe gestellt. —

Für die eigentliche Exegese haben wir heute zunächst nur ein altes Buch zu notiren, das doch immer neu wird, weil man nicht aufhört es zu lieben und zu brauchen; es ist der zweite Abdruck der fünften Auflage von Tholuck's Bergpredigt. ‡) Wir brauchen dem Werk des würdigen Nestor der neueren Theologie kein Wort mit auf den Weg zu geben, den es finden wird, wie es ihn in allen Gestalten immer gefunden hat.

Die Geheimnisse des Glaubens. Von L. Schöberlein, Doctor der Philosophie und Theologie. Heidelberg. Winter. 1872. S. 422. 2 Thlr. 24 Sgr. — Unsere Zeit kann des Glaubens nicht entrathen. Neben dem Materialismus geht der Spiritismus her zum Zeugniß, daß der Mensch auf Glauben angelegt ist. Mag es daher, wie Dr. Schöberlein sagt, Manchem als ein Wagniß erscheinen, jetzt von den Geheimnissen des Glaubens zu reden, dem tiefer Blickenden muß es sich gerade jetzt als recht zeitgemäß darstellen. Der Verfasser versteht Geheimnisse des Glaubens im engeren Sinne; er meint damit Heilswahrheiten, welche auch dem Gläubigen oft minder verständlich und in ein gewisses Dunkel gehüllt sind. Die heilige Dreieinigkeit, die Einheit von Gott und Mensch in Jesu Christo, die Versöhnung, das Wunder, das heilige Abendmahl, Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde, das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit, das sind die behandelten Themata, denen als Eingang ein Vortrag über das Wesen und die Gewißheit des Glaubens vorangeht, und zum Schluß ein anderer über das Christenthum als die Wahrheit und Vollendung des Menschlichen folgt. Es sind Abhandlungen und Vorträge, die schon früher einzeln und zerstreut gedruckt waren, hier aber zum Theil überarbeitet und zu einem Ganzen geordnet erscheinen. Dr. Schöberlein ist bemüht, unsere Zeit von den Abwegen des Pantheismus und Deismus, des Materialismus und Spiritualismus zur Wahrheit zurückzuführen; nicht vermittelst schlagfertiger Polemik oder äußerlicher Compromisse; sondern, indem er tief und voll die Wahrheit erfaßt, gelingt es ihm, die zerstreuten Strahlen zu sammeln, die Gegensätze zu versöhnen, die Irrenden, soviel an ihm liegt, über sich selbst zu verständigen. Das Charakteristische seiner theologischen Ideen liegt aber darin, daß er, indem er sich auf Grund der heiligen Schrift und an der Hand der Kirchenlehre in die Heilswahrheiten versenkt, durch ein mystisches und theosophisches Element die Erkenntniß inniger und lebendiger macht. Mystik und Theosophie haben ihre wesentliche Stelle in der christlichen Frömmigkeit; jene vornehmlich in der Liebe, diese in der Hoffnung. Sie sind von der kirchlichen Lehre nicht ver-

---

†) Der Titel lautet: Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie von Dr. Max Heinze, Hofrath und Professor. Oldenburg. Ferdinand Schmidt 1872. 1 Thlr. 25 Sgr.

‡) Der Titel lautet: Die Bergrede Christi, ausgelegt von A. Tholuck. Fünfte verbesserte Auflage, Zweiter Abdruck. Gotha. F. A. Perthes. 1872. 2 Thlr. 12 Sgr.

leugnet, aber auch nicht genügend verwerthet, weßhalb sie ihrerseits in ihrer Sonderentwicklung oft eine spröde Stellung zur Kirchenlehre eingenommen haben. In Schöberlein's Anschauungen finden wir eine Läuterung dieser Elemente und eine lebendige, fruchtbare Verbindung derselben mit der kirchlichen Lehre zur Erkenntniß der Fülle biblischer Wahrheit. In den ersten Abschnitten seines Werkes, wo das Leben und Thun der heiligen Liebe Gottes der Mittelpunkt ist, tritt mehr das mystische Element, in den letzteren, welche die Durchdringung auch der Natur und der Leiblichkeit durch die Kräfte des Heiles behandeln, mehr das theosophische Element hervor, immer aber als Erweisung eines und desselben Princips.

Während jetzt oft dogmatische Arbeiten zum größeren und besseren Theil mit historischem Material erfüllt sind, ist es ein Verdienst dieses Werkes, daß es nur die eigenen Ideen des Verfassers entwickelt. Jedes Blatt zeugt von dem Ernst des Denkens und regt zum Denken an, aber zugleich ist Alles durchweht vom Hauch religiöser Weihe. Nicht in einzelnen Geistesblitzen, sondern in ruhigem klaren Leuchten zeigt der Verfasser die Wahrheit, die er erkännt und erfahren; und sind es nur einzelne Seiten, welche im vorliegenden Werke entwickelt sind, so ist doch überall ersichtlich, wie in den Ideen des Verfassers sich Eines an das Andere, und Alles sich harmonisch zu einem Ganzen zusammenschließt.

Wir empfehlen das Werk, welches der dogmatischen Wissenschaft an mehreren Punkten neue Wege zeigt und neue Aussichten eröffnet, und welches zugleich fruchtbare Keime für christliches und kirchliches Leben enthält, angelegentlich nicht zur flüchtigen Kenntnißnahme, sondern zu gesammeltem Studium. —

Eine neue Ausgabe der Werke von Matthias Claudius. *) — Es muß als eine erfreuliche Erscheinung hervorgehoben werden, daß die Werke von Claudius sich einer so fortgesetzten Theilnahme erfreuen, daß nun schon die neunte Auflage vorliegt. In einer Zeit, wo der Büchermarkt von ebenso anspruchsvoll auftretenden, als gewöhnlich bald wieder vergessenen Erzeugnissen überschwemmt wird, wo selbst von den Werken unserer Classiker nur noch eine beschränkte Auswahl von größeren Kreisen gelesen wird, hat sich der von seinen Zeitgenossen so vornehm verachtete Wandsbecker Bote eine große Anzahl warmer Verehrer zu erhalten gewußt. Ein tröstlicher Beweis, daß unter uns noch immer eine ansehnliche Zahl von solchen sein muß, die sich trotz der gegenwärtigen Zeitrichtung an dem schalkhaften Humor, der einfachen Herzlichkeit und der ungeschminkten Frömmigkeit des alten Boten Freude und Verständniß bewahrt haben.

Die neue Ausgabe ist — fast möchte es bei dem anspruchslosen Charakter ihres Inhalts befremden — mit allem Aufwand kritischer Gelehrsamkeit revidirt. Mit sorgfältiger Vergleichung der frühesten Abdrucke ist die ursprüngliche Interpunktion und Orthographie des ehrlichen Asmus wiederhergestellt. Alphabetische Register sind für Sachen und Lieder beigegeben. An Stelle der alten Nachstiche der Chodowieckischen Kupfer sind neue Holzschnitte getreten, kurz es ist dem alten Boten ein anderes Gewand angelegt worden. Es mag ein individueller Geschmack sein, wenn wir an unserm Theil bekennen, daß uns die alten Kupfer, deren Anschauen uns von Kindheit an hundert Mal ergötzt hat, eigentlich doch lieber waren, und daß wir auch auf die kritischen Verbesserungen ganz gern verzichtet hätten, wenn man uns statt der jetzigen kleinen Typen den früheren großen und schönen Druck gelassen hätte.

Doch ist es wohl nöthig erschienen, durch Zusammendrängung des bisherigen Inhalts Raum zu gewinnen, damit durch die neu hinzugefügte Nachlese der Umfang des Werkes nicht zu sehr über das frühere Maß ausgedehnt werde. Und an dieser Nachlese, die für die Besitzer früherer Ausgaben auch besonders zu haben ist, werden die Verehrer des Claudius'schen Humors ihre Freude haben. Der Herausgeber hat von den zahlreichen Versen und Aufsätzen, die von der Feder des Boten in den „Adreß-Comtoir-Nachrichten", in den fünf Jahrgängen des „Wandsbecker Boten" und sonstigen Zeitschriften enthalten waren, in verständiger Beschränkung nur das gewählt, was um des besprochenen Gegenstandes willen von allgemeinerem Interesse war, z. B. alle Lessing, Herder und Goethe betreffenden Recensionen, oder was sich durch naive Laune besonders auszeichnet. Und es ist wirklich nicht

*) Matthias Claudius Werke. Neunte Original-Ausgabe, mit vielen Holzschnitten nach Chodowiecki. Revidirt und mit einer Nachlese vermehrt von Dr. C. Redlich. Gotha, Friedrich Andreas Perthes 1871. 2 Bände. 1 Thlr. 18 Sgr. — Nachlese. Original-Ausgabe. apart. 16 Sgr.

weniges darunter, was den schon bekannten Sachen sich würdig anreiht; wir heben z. B. die allerliebste „Correspondenz zwischen Fritz, seinem Vater und seiner Tante über die erste Aufführung der Minna von Barnhelm" hervor. Wenn auch anderes, wie die „politische Correspondenz zwischen dem Küster Ahrendt und dem Verwalter Olufssen, die Kriegssteuer betreffend", stofflich ferner liegt, so blitzt der gesunde Menschenverstand, der den Nagel auf den Kopf trifft, und die fröhliche Heiterkeit des Verfassers doch auch dort überall hindurch.

So möchten wir dieser neuen Auflage des Wandsbecker Boten den Wunsch mit auf den Weg geben, daß sie ebenso wie die früheren in vielen deutschen Familien sich einbürgere und dort an ihrem Theil die besten Güter unseres Volkslebens pflegen helfe. —

Geschichte der Predigt in der evangelischen Kirche Deutschland's von Luther bis Spener in einer Reihe von Biographien und Charakteristiken dargestellt von Clemens Gottlob Schmidt, Licenciat der Theologie und Pfarrer zu Colmnitz bei Freiberg. Gotha, Friedrich Andreas Perthes. 1872. 217 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr. — Mit der vorliegenden Schrift hat die Geschichtschreibung der Predigt eine sehr dankenswerthe Förderung erfahren. Der Verfasser beginnt mit dem Zeitpunkt, an welchem das Licht der evangelischen Predigt für Deutschland erst aufging, und schließt seine Darstellung da, wo Dr. Sack in seinem bekannten Werke (Heidelberg 1866) einsetzt. Dieser Erstlingszeit evangelischer Homiletik ist eine eingehende Betrachtung bisher noch nicht zu Theil geworden; denn die ihr gewidmeten Arbeiten sind entweder unvollendet geblieben oder so kurz und aphoristisch gehalten, auch so äußerlich in ihrer theologischen Beurtheilung, daß sie dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft nicht mehr genügen können. Um so erfreulicher ist es, daß Lic. Schmidt den reichen Stoff fleißig zu sammeln, klar zu sichten und zu einem anschaulichen Gesammtbilde zu gestalten verstand. Mit Recht zerlegt er sein Material in drei Abschnitte: er betrachtet zuerst die Periode von Luther bis Arnd, sodann die von Arnd bis Spener und verweilt zuletzt bei Spener selbst und bei denen, welche Vertreter oder Gegner des pietistischen Protestantismus waren. Aber er begnügt sich nicht dabei, das Leben der hier hervorragenden Homileten zu zeichnen oder eine Charakteristik derselben zu geben: vielmehr zieht er allenthalben auch das in Betracht, was aus der Kultur= und Sittengeschichte jener Zeit für die innere Entwicklung des Einzelnen von Bedeutung war. Lange Auszüge aus den homiletischen Werken sind seiner Darstellung nicht eingereiht, und auch damit unterscheidet sich seine Methode von der Lentz's, Sack's u. A. Doch vermissen wir dieses Beiwerk nicht ungern. Es würde den ruhigen Gang der Geschichtserzählung unterbrechen und die Predigtweise des Autors im Grunde nur unvollkommen erkennen lassen. Um so willkommener sind dem Leser die Bruchstücke aus den betreffenden Predigten und die kürzeren Belegstellen, welche Schmidt aus den gelehrten Werken der geschilderten Homileten oft mit großem Geschick und feinem Sinn herausgehoben hat. —

Dispositionen über die Bergpredigt; mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Perikopensysteme. — Gesammelt und herausgegeben von B. Pick, Pastor der Evang. St. Petrikirche in Syracuse, N. Y.

Mit großer Umsicht und Gewissenhaftigkeit hat der Herausgeber weit über 200 treffliche Predigtentwürfe über den im Titel angegebenen köstlichen Schriftabschnitt zusammengestellt. Mannichfach wie die Zahl der benutzten Autoren ist auch die homiletische Behandlung, aber überall entsprechend der Richtschnur des Glaubens, und — was nicht minder empfehlenswerth ist, präzise und klar genug, um weitere Benützung und Ausführung möglich zu machen; eine Eigenschaft, die trotz der großen Anzahl von gedruckten Predigtentwürfen nur den wenigsten nachzurühmen ist. Allerdings lehrt die Erfahrung, daß es zehnmal schwieriger und zeitraubender ist, sich den Gedanken ganz einer fremden Disposition anzueignen, als Eignes zu liefern nach der Gabe, die Gott darreicht; gleichwohl enthält gerade das vorliegende Werkchen so viel Anregendes und für eingehendes Studium der Bergpredigt Förderndes, daß es in keiner evangelischen Predigerbibliothek fehlen sollte. Nur ungern vermissen wir in dem Verzeichnisse der benutzten Homileten den theuren G. K. Rieger, dessen Reden über die Bergpredigt zu den lieblichsten Erzeugnissen der alten Würtembergischen Schule zu rechnen sind.

J.

Theologische Zeitschrift.

Herausgegeben von der Deutschen Evang. Synode des Westens.

Jahrgang I. Februar 1873. Nro. 2.

Was ist Theologie?

(Fortsetzung.)

Wir haben in unserm ersten Artikel den Begriff der Theologie entwickelt; wir wollen nun die Eintheilung derselben darstellen, wie sie sich aus jenem Begriffe ergibt. Die christliche Religion, als die vollkommene Gottesoffenbarung an die Menschheit, und zwar nach ihrem gesammten Inhalt und Umfang ist also der Gegenstand der Theologie. Die christliche Religion kann aber zunächst und im Allgemeinen nach drei Haupt-Gesichtspunkten betrachtet werden: erstens als Offenbarungs**that** oder als geschichtliche Erscheinung, zweitens als Offenbarungs**inhalt** oder als ewige Gotteswahrheit und drittens als Offenbarungs**zweck** oder als zu erfüllende Aufgabe. Daraus ergeben sich drei Haupttheile für die Theologie: ein historischer, ein systematischer und ein praktischer. Die **historische** Theologie hat das allmälige Werden der christlichen Religion und zwar zunächst das objective Werden derselben darzustellen. Dies letztere ist Sache der **biblisch**-historischen Theologie oder der Bibelkunde im weitern Sinne. Denn die Bibel oder die heilige Schrift ist das einzig glaubwürdige und vollständige Document und Lehrbuch der objectiv werdenden christlichen Religion oder der göttlichen Offenbarung in ihrer geschichtlichen, objectiven Entfaltung und Entwicklung. Für's erste nun ist hier der biblische Kanon als solcher wissenschaftlich zu untersuchen, und zwar sowohl in Bezug auf die einzelnen Bücher wie in Beziehung auf das Ganze, und seine Aechtheit (Authentie) und unversehrte Erhaltung oder treue Bewahrung bis auf die Gegenwart (Integrität) nachzuweisen. Dies ist die Aufgabe der historisch-kritischen **Einleitung** in die heil. Schrift (der biblischen Isagogik). Für's zweite ist der Inhalt des Kanons zu ermitteln, was durch die historisch-grammatische Auslegung der heil. Schrift geschiehet, wobei aber noch das psychologische und pneumatische Moment wohl zu beachten sind. Denn, was das Letztere betrifft, des heil. Geistes Rede ist nur dem geistlichen Sinne verständlich. So ergibt sich eine zweite Unterabtheilung für die Bibelkunde, die biblische **Exegetik**, welcher als Propädeutik die biblische **Hermeneutik** vorangeht, d. h. die Entwickelung nnd Darstellung der Grundsätze und Regeln, welche bei der Auslegung zu beobachten sind. (Zur

Voraussetzung hat die Exegetik die biblische Philologie.) Endlich kommt hier noch eine dritte Disciplin in Betracht, nämlich die biblische Theologie Alten und Neuen Testaments. Dieselbe hat das durch die Exegese gewonnene Resultat oder den objectiven biblischen Inhalt (und zwar zunächst die Lehre) genetisch, d. h. in seiner historischen Entwicklung übersichtlich darzustellen. Die zusammenhängende wissenschaftliche Darstellung der biblischen Geschichte bildet einen parallelen Zweig zur biblischen Theologie. (Als Hülfswissenschaft der biblischen Geschichte sei hier noch die biblische Chronologie erwähnt, die es ausschließlich mit der biblischen Zeitrechnung zu thun hat.) Ebenso findet hinwiederum die biblische Geschichte, insonderheit die Geschichte des Volkes Israel eine Ergänzung in der biblischen Archäologie oder Alterthumskunde, welche vorzugsweise den Cultus und was damit zusammenhängt, beschreibt, aber auch die biblische Geographie, Ethnographie, Cultur- und Naturgeschichte in ihren Bereich zieht.

Damit ist die biblisch-historische Theologie (Bibelkunde) abgeschlossen und wir haben nun die zweite Abtheilung des ersten Haupttheiles der Theologie, die kirchen-historische zu betrachten. Dieselbe hat es mit dem subjectiven Werden der christlichen Religion oder mit der Aneignung derselben in der Menschheit zu thun. Solche Aneignung geschieht aber in der Kirche und durch dieselbe, und zwar nach innen und nach außen; die Kirche ist das Organ dieser an- und zueignenden Thätigkeit, weil sie die Inhaberin der göttlichen Gnadengaben und die Verwalterin der göttlichen Gnadenmittel ist. Diese ganze Thätigkeit ist also eine kirchliche, das subjective Werden der christlichen Religion ist durchaus kirchlich vermittelt. Daher nennen wir die Abtheilung der Theologie, welche davon handelt, die kirchenhistorische. Sie umfaßt drei Hauptdisciplinen: die Kirchengeschichte, die Dogmengeschichte und die Symbolik. Dieselben bilden so zu sagen drei concentrische Kreise, von denen der eine immer enger ist als der andere. Die allgemeine Kirchengeschichte stellt die Ausbreitung und Fortpflanzung der christlichen Religion oder ihre geschichtliche (subjective) Entwicklung im Ganzen dar. Die Dogmengeschichte dagegen hat es nur mit der Entwicklung der christlichen Lehre und zwar insonderheit der christlichen Glaubenslehre (der allmälig eine Geschichte der Sittenlehre zur Seite tritt) zu thun, nicht aber mit der des christlichen Lebens, noch mit der kirchlichen Verfassung, noch viel weniger mit der äußern Ausbreitung des Christenthums. Die Symbolik endlich hat die Entwicklung der in den Symbolen oder Bekenntnissen öffentlich festgestellten und allgemein gültigen Kirchenlehre darzustellen, oder noch genauer, sie hat den christlichen Bekenntnißstand und -Bestand in seiner geschichtlichen Entwicklung nachzuweisen. Sowohl die Kirchengeschichte, als auch die Dogmengeschichte, wie endlich die Symbolik haben wieder eine jede ihre Zweigdisciplinen (gleichsam Ausschnitte aus den einzelnen Kreisen). Als solche seien hier noch genannt und zwar zunächst bei der Kirchengeschichte die Reformationsgeschichte und die Missionsgeschichte, bei der Dogmengeschichte die Patristik (welche die Lehren der Kirchenväter übersichtlich darstellt) und die

Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs oder, noch weiter gefaßt, die Geschichte der protestantischen Theologie. Manche fügen nun hier noch eine weitere Disciplin hinzu, die sogenannte kirchliche Statistik. Allein wir können derselben keine besondere Stelle anweisen im Gebiete der theologischen Wissenschaften, sondern halten sie nur für eine specielle Anwendung und Verwendung der Kirchengeschichte in Bezug auf die Gegenwart.

(Fortsetzung folgt.)

Die Gottesbildlichkeit des Menschen.

Von Wilhelm Engelhard.

(Aus den „Jahrbüchern für deutsche Theologie".)

(Fortsetzung und Schluß.)

Wenn es demnach feststeht, daß der Mensch, weil nach dem Bilde Gottes geschaffen, das geschöpfliche Abbild des ewigen ungeschaffenen, allem Geschaffenen sein Dasein setzenden Urbildes, des Logos, ist, so werden wir, wenn wir das Lebensbild des ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, (in der Aehnlichkeit des sündlichen Fleisches) Röm. 8, 3, erschienenen Gottessohnes uns vergegenwärtigen und dabei nicht außer Acht lassen, daß Er die reine menschliche Natur an sich genommen hat, doch so, wie sie in Folge der Sünde geworden ist, aus diesem Bilde erkennen, worin denn die Gottesbildlichkeit des Menschen bestehe. Da ist denn vor allen Dingen das Moment der Sündlosigkeit, welches uns hier entgegentritt. Er selber richtet an die Juden, Joh. 8, 46, die Frage, ob Einer unter ihnen es vermöge, Ihn wegen Sünde zu beschuldigen und zu überführen; sein Apostel aber bezeugt, daß Er nicht bloß χωρὶς ἁμαρτίας (ohne Sünde), Hebr. 4, 15, ὅσιος, ἄκακος und ἀμίαντος („heilig, unschuldig und unbefleckt"), Hebr. 7, 26, gewesen ist, sondern daß auch von Ihm einzig gelte: μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, („der von keiner Sünde wußte") 2 Cor. 5, 21, welch' letztere Worte, wenn sie auch mehr besagen und nicht blos negiren, daß der Heilige Gottes Sünde gehabt, sondern auch, daß sie in Ihm ein Dasein gehabt habe, doch an Gen. 3, 5: יֹדְעֵי טוֹב וָרָע (ihr werdet wissen was gut und böse ist), erinnern. Auf Grund dessen werden wir zunächst die Gottesbildlichkeit der ersten Menschen in ihre Sündlosigkeit und Unschuld setzen müssen, aber diese Unschuld und Gerechtigkeit noch nicht als eine vollendete, den Urzustand nicht als Vollendungszustand fassen dürfen, sondern den Menschen als in aetate puerili (Kindheits Alter) befindlich ansehen, der auf dem Wege der Entwicklung und der treuen Benützung der ihm verliehenen Gaben zur aetas virilis (Mannes Alter) gelangen sollte. Denn wenn man den Urzustand schon als Zustand vollendeter Weisheit und Heiligkeit betrachtet, dann ist der Eintritt des Falles völlig unerklärlich. Vielmehr lag es im Wesen des Menschen als heilige Lebensaufgabe, die göttliche Idee zum Inhalt seiner Selbstbestimmung zu machen, und die edlen, lebenskräftigen Keime des Guten zu entwickeln, auf dem Wege einer normalen, freiheitlichen Fortentwicklung das zu werden, was er bereits durch Gottes Gnade

war, so daß seine schlechthinnige und allseitige Vollendung das Resultat eines sittlichen Prozesses gewesen wäre, während seine Sünde ein Abfall von seinem eignen Wesen war. Daher hat Beck (christl. Lehrwissenschaft, I, S. 194) Recht, wenn er die justitia orig. „die lebenskräftige Anlage und Einleitung einer geisteshellen ewigen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott" sein läßt; Rothe (Ethik, §. 496) dagegen befindet sich in großem schriftwidrigen Irrthum, wenn er sagt: „Die sittliche Entwicklung des natürlichen menschlichen Geschlechts kann von vorn herein nicht die normale sein — weil die Persönlichkeit des ersten Menschen schon von Anfang an in widerrechtlicher Weise in die Abhängigkeit von ihrer materiellen Natur gerathen ist." Dagegen ist zu sagen, daß von Kampf und Widerstreit hier noch gar keine Rede ist, vielmehr die beiden Grundfactoren des menschlichen Lebens, der materielle und der göttliche, noch im Gleichgewicht standen, daß der Mensch noch nicht fleischlich war, wie er in Folge der Sünde wurde, aber auch noch nicht pneumatisch, wie er in der Auferstehung werden soll, sondern psychisch.

Darauf weist 1 Cor. 15, V. 45 und 46 hin. Durch die Einhauchung des lebendigen Odems ist der erste Adam zur נֶפֶשׁ חַיָּה, zur ψυχὴ ζῶσα geworden, d. h. zur selbstlebendigen Einheit von Geist und Leib; wenn nun der Apostel diesem den zweiten Adam gegenüberstellt und sagt, derselbe sei zum πνεῦμα ζωοποιοῦν (lebendmachenden Geist) geworden, so bedarf es wohl keines Beweises, daß das πνεῦμα das Ziel ist, dem die ψυχή in normaler Entwicklung zustreben sollte, daß das psychische Leben, d. h. das Doppelleben des Menschen, wie es natürlicherweise die Seele zum Bande hat, auf sittlichem, freithätigem Wege den Geist zum Alles bestimmenden und Alles beherrschenden Princip erhalten sollte, mit anderen Worten, daß der sündlos geschaffene Mensch, dem in seinem eigenen Wesen die Richtung vorgezeichnet war, die er einschlagen sollte, durch freie Selbstbestimmung es dazu bringen sollte, daß er nach siegreicher Ueberwindung der Versuchung nach seinem ganzen Wesen in das pneumatische Leben versetzt würde und so das Ziel der Vollendung erreichte.

Ein weiteres Moment, das uns in dem Leben des Herrn entgegentritt, ist seine völlige Einheit mit dem Vater, die liebende Gemeinschaft mit Ihm, die einerseits im Gebete und andererseits im freudigen Thun seines Willens, im willigen Gehorsam gegen sein Wort zum Ausdruck kömmt; s. Matth. 14, 23. Marc. 6, 46. Luc. 6, 12. 5, 16. Marc. 1, 35. Joh. 4, 34. Im Gebetswort aber offenbart sich die Gott zugewandte Persönlichkeit, und dazu ist dem Menschen die Sprache verliehen, damit er den Reichthum seines Verhältnisses zu Gott im Gebet erfasse und erst dann in der Mannigfaltigkeit des Weltlebens sich und Andere durch das Wort in Klarheit setze. Ebenso verhält es sich mit der Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen: diese völlige Harmonie ist die Selbstoffenbarung der Gottesbildlichkeit und das Dasein der ersten Menschen war ein friedevolles, harmonisches, rein gestimmtes Dasein von Kindern, und zwar von Kindern Gottes. Sie stehen vor uns da in aller Fülle der Jugendkraft, ohne jeden Makel und Gebrechen; Lebensfülle durchdringt ihr ganzes Wesen; Friede erfüllt ihr Herz, eine stille selige Ruhe hat ihre Heimath in ihrem Innern.

Endlich wie Johannes (Cap. 1, 14) die Herrlichkeit an dem in Niedrigkeit und Selbstverleugnung pilgernden Herrn schaut, so leuchtet auch aus dem Antlitz des ersten Menschen die Herrlichkeit Gottes und strahlt hernieder an seinem ganzen Leibe, daß er sich nicht zu schämen braucht; denn er hat noch nichts zu verbergen, darf sich noch völlig zeigen, wie er ist. Wie den verklärten Leib keine Kleider umhüllen, so auch nicht den Leib der Unschuld. Die Schamröthe ist ja wie das Abendroth einer untergegangenen Sonne ursprünglicher Gerechtigkeit, so auch das Morgenroth, das einen kommenden fröhlichen Tag verheißt.

Wir lernen demnach aus dem Bisherigen, daß der Mensch, κατ' εἰκόνα τοῦ εἰκόνος (als Abbild des Urbildes) geschaffen, in Herrlichkeit und Hoheit da stand: sein Inwendiges war eine Stätte des Friedens und es ist, wie wenn man in einen heiteren Himmel hineinschauen könnte. Da wogt es noch nicht von Leidenschaften und Begierden, da regt sich noch keine Sünde, und darum ist auch von Schmerz, Leiden und Krankheit keine Rede. Der Mensch hielt sich in kindlicher Pietät an Gott und stand in Einheit des Willens mit Ihm; sein Selbstbewußtsein war ein reines, durch Nichts getrübtes Gottesbewußtsein, sein Wille ein guter, seine sittliche Neigung war kindliche Liebe zu Gott; es spiegelte sich in ihm die ganze Lebensfülle des Logos und damit des dreieinigen Gottes; auch sein Leib als das Organ des gottesbildlichen Geistes- und Seelenlebens war gottesbildlich; kurz: sein Zustand war ein Zustand kindlich einfältigen Anhangens an Gott, ungetrübter geistig-leiblicher Lebensharmonie in ihm selbst, harmlos unschuldiger, inniger Liebe zwischen Mann und Weib, und müheloſen Waltens über eine paradiesische Natur. Dieser anerschaffnen Gottesbildlichkeit wegen wird der Mensch, Luc. 3, 38, υἱὸς τοῦ θεοῦ (ein Sohn Gottes) genannt.

Mit dem Rathschluß seiner Liebe, Menschen zu schaffen nach seinem Bilde, verbindet Gott die Absicht, den gottesbildlichen Menschen zum Herrn und Herrscher zu machen über die von ihm bewohnte Erde. Der gegenüber den Thieren und den Lichtkörpern des Himmels *) gottähnliche, sein Bild an sich tragende Mensch soll herrschen über die Fische des Meeres ꝛc., aber diese ihm übertragene Herrschaft ist keineswegs der Inbegriff seiner Gottesbildlichkeit, sondern nur die Folge und das äußere Zeichen derselben, weßhalb er mit dem Ebenbilde Gottes auch diese Herrschaft verliert. Denn nur so lange der Mensch im Liebesbunde steht mit seinem Herrn und Gott, so lange er in völliger Einheit mit Gott los ist von den Banden der Erde, steht er erhaben da über die ganze sichtbare Natur, deren Verhältniß zu ihm kein anderes ist, als das der Dienstbarkeit, so daß der zur Arbeit von Gott bestimmte Mensch dem Boden die Frucht nicht mit seinem Schweiß und in oft vergeblicher Mühe, non servili labore, wie Augustin sagt, abzwingt, sondern honesta animi voluptate den Acker baut. (Die Arbeit sollte keine Last, sondern eine Lust sein.) Los von dem Dienst des vergänglichen Wesens, einzig Gott

---

*) Die σώματα ἐπουράνια sind keineswegs Leiber der Engel, sondern die Himmelskörper: Sonne, Mond und Sterne; vergl. Ps. 8, 4.

unterthan in heiligem Dienst der Liebe, mit Gott Eins im Geist und in der Wahrheit, ist er der Herrscher über die Natur, die sich ihm zu Füßen legt; weil sein reines Herz den lieben Gott über alle Dinge liebte und Ihn als aller Schöne Meister (Weish. 13, 3) erkannte, Ihm vor Allem und von Allem willig die Ehre gab, darum konnte es gar nicht anders sein, als daß er, frei emporgehoben über allen Dienst der Creatur, der Priester der Natur, der Lehensträger und Haushalter Gottes auf Erden war. Aber diese Herrschaft des Menschen war keine bloß physische Prärogative, sondern sie hatte ein sittlich-religiöses Verhältniß zu ihrer Grundlage und Voraussetzung, mit dessen Aufhören auch sie enden mußte. Darum ist es völlig unangemessen, bei der Aufzählung der einzelnen die Gottesbildlichkeit des Menschen constituirenden Momente diese Herrschaft zur äußeren Seite der Gottesbildlichkeit zu rechnen, während es, wie mich bedünkt, richtiger ist, zwischen der formalen und materialen Seite des göttlichen Ebenbildes zu unterscheiden, wodurch dann der in der Schrift selbst scheinbar gemachte Unterschied, daß das Bild Gottes im Menschen einerseits unverlierbar (Gen. 9, 6. 1 Cor. 11, 7. Jac. 3, 9), andererseits verlierbar ist, berechtigt ist; denn die formale Seite desselben sind Selbstbewußtsein und Freiheit, die materiale Seite aber ist die religiös-sittliche Bethätigung derselben in reiner Gotteserkenntniß und in heiliger Gottesliebe.

Dies führt uns sofort zu einem für die Gottesbildlichkeit des Menschen wichtigen Punkte. Indem nämlich Gott dem Menschen das Paradies mit seiner wonnevollen Schöne und Lieblichkeit übergibt, daß er es bebaue und bewahre, und ihn vor dem Essen der Frucht eines Baumes warnt, nennt Er ihm zugleich die unmittelbare Folge der Uebertretung, die sofort an dem Tage, wo er davon ißt, eintritt, und diese Folge ist mit den zwei Worten: מוֹת תָּמוּת („des Todes sterben") Gen. 2, 17 bezeichnet. Daß damit nicht bloß der leibliche Tod bezeichnet sei, daß der Sinn dieser Worte nicht der sein kann: „du wirst sterblich werden", oder „du wirst des Todes schuldig sein" oder „du wirst zur Vorstellung deiner Endlichkeit gelangen", daß überhaupt hier vom Tode in einem vielumfassenden Sinne die Rede ist: dies bedarf meines Erachtens keines Beweises. Aber die Schrift läßt uns auch nicht im Unklaren darüber, was Tod sei und welche Wirkung er auf das ganze Leben des Menschen ausübe! Der Tod ist allerdings zunächst Rückkehr des Menschen zum Staube, aus dem er gebildet ist, Gen. 3, 19, Auflösung des Leibes, so daß der Mensch aufhört, sich selber, nämlich seine Natur, zum Mittel der Selbstbethätigung zu haben. Allein das ist nur die Außenseite: denn die Lebensbedingung und das Lebensprincip des Leibes ist der dem Menschen eingehauchte Geist, welcher nicht wie der Leib sterben und in seine Atome sich auflösen kann, da er nicht aus solchen zusammengesetzt ist. Ueberhaupt kann er nicht in dem Sinne sterben, daß er überhaupt aufhörte zu existiren, sondern sein Sterben ist ein Entrücktwerden aus der Gemeinschaft, in der befindlich er fähig ist, Princip eines gesunden Lebens und der Verklärung für den Leib zu sein. Auch die Verlornen leben fort: der reiche Mann, der in der

Hölle und der Qual sich befindet, Luc. 16, 23, lebt, redet, empfindet, denkt, aber dies Alles in völliger Losgerissenheit von Gott, der alles wahren Lebens Quell und Grund ist. In diesem Sinne redet die Schrift von dem geistlichen (Luc. 15, 24. Matth. 8, 22. Eph. 2, 1. 5. 5, 14. Col. 2, 13. 1 Joh. 3, 14) und von dem ewigen Tod, der auch der andere Tod genannt wird (Offenb. 2, 11. 20, 6, 6. 14. 21, 8); jener ist der diesseits liegende höllische Strafzustand, in welchem der Mensch nicht nur außerhalb der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott steht, sondern auch die Harmonie der in seinem Geistes- und Seelenleben zusammenwirkenden Kräfte zerstört ist, so daß des Geistes Denken, Wollen und Empfinden von der Sünde inficirt ist und unter der Herrschaft des Fleisches steht. Dieser dagegen ist die völlige Entfremdung des Menschen von Gott, die nicht mehr beseitigt werden kann, die fortdauernde Empfindung des göttlichen Zornes und der Vorwürfe und Anklagen des Gewissens, da die Sünden wie finstre Gestalten vor der Seele stehen, ohne je zu fliehen, es ist der Tod ohne Tod, welcher tödtet und doch nicht ertödtet. Darum glaube ich nicht zu irren, wenn ich das Hauptgewicht jener Todesdrohung nicht in das leibliche Sterben lege, sondern es darin finde, daß der Mensch aufhört, in Gott, der unsres Daseins Grund und Quell und Ziel allein ist, 1 Cor. 8, 6, zu sein, in seiner beseligenden Lebensgemeinschaft zu stehen, seinen Frieden zu empfinden, und in Folge dessen ich die Gottesbildlichkeit des Menschen nicht in die Persönlichkeit setze, die ja dem Menschen auch nach dem Falle geblieben ist und ihm auch in seiner völligen Verlorenheit bleibt — denn auch in der Hölle weiß der Mensch von sich, hat er Empfindung und Willen —, sondern in die normale Richtung des ganzen menschlichen Wesenbestandes auf Gott, in die Aufgeschlossenheit des Menschen für den ihm wirksam innewohnenden, mit ihm in der Liebe verkehrenden Gott, dessen Willen er in seinem eigenen Willen aufnahm und in heiliger Liebe zu Gott, die sein ganzes Wesen erfüllte, zum Inhalt seines mit Gott geeinten Lebens machte, in die Liebe, die, Röm. 13, 10, als die Erfüllung des Gesetzes, als das Kennzeichen eines aus dem Tode in das Leben gekommenen Menschen (1 Joh. 3, 14) bezeichnet wird. Wenn es darum 1 Joh. 4, 16 heißt: „Gott ist die Liebe!", so ist uns dadurch der Weg vorgezeichnet, auf dem wir zum Verständniß der Gottesbildlichkeit des Menschen gelangen. Liebe, Licht und Leben sind nämlich in einander gehende Begriffe, so daß „aus der Liebe fallen" identisch ist mit „das Leben verlieren" und „in Finsterniß wandeln" 1 Joh. 1, 5. 6.

Ist aber Gott die Liebe, sein ganzes Wesen nichts als Liebe, so daß, „wer Gott malen wollte, ein solches Meer malen müßte, darin nichts als Liebe ist" (Luther), so muß auch der nach Gottes Bild geschaffne Mensch so geartet sein, daß die göttliche Liebe, diese allerfüllende persönliche Liebe, die den Menschen geschaffen hat in Selbstverleugnung, den ganzen Wesensbestand des Menschen durchdrang und erfüllte, den Herrn und Gott, von dem und zu dem er ist, nicht bloß zu erkennen, sondern auch einzig über Alles zu lieben und Ihm zu

dienen ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας (in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit), Eph. 4, 24, und in der Gemeinschaft seiner Liebe, aus deren sprudelndem Quell die Liebesregungen flossen, die seine gottverwandte Seele durchströmten und sie nicht bloß zu andern Seelen, sondern zu Gott selbst hinzogen, selig zu sein. Gott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, heißt darum soviel, wie wenn wir sagen: Gott schuf den Menschen zur Liebe, deren Grundvoraussetzung die Persönlichkeit und das Selbstbewußtsein sind, so daß also weder die leibliche noch die geistige Substanz des Menschen die Gottesbildlichkeit des Menschen begründen, der Begriff derselben weder ein physischer noch ein metaphysischer, sondern lediglich ein ethischer ist. Der Mensch ist nicht dadurch gottähnlich, daß ihm Selbstbewußtsein, Verstand und Wille eignen, sondern dadurch, daß Gott, der die Liebe ist, zur Liebe ihn erschuf, daß er in allen Vermögen seiner Seele von dem heiligen Licht der in sein unschuldiges Herz ausgegossenen Liebe Gottes durchdrungen war, so daß Gott ihn gnädig und er Gott innig liebte und die Liebe als lebendige Geisteskraft sein ganzes Herz mit lauteren Gesinnungen, seine Seele mit reinem Wollen, sein Gemüth mit lichten und wahren Gedanken erfüllte. So trug der Mensch die göttliche Liebe in sich und empfand sie in sich, so daß sie in ihm zum Feuer wurde, das innige Gegenliebe entzündete und in der Liebe den Inbegriff alles Guten und alles Sittlichen begründete. Wie Jesus Christus, der Logos, der im Anfang war bei Gott, das ewige, heilige, unbeschreiblich schöne Abbild der Liebe ist, so ist der nach seinem Bild geschaffne Mensch sein getreues Nachbild in der Liebe, die darum nicht bloß die menschlichste aller Gesinnungen ist, sondern auch die wahre Gesundheit der Seele, in deren Besitz der Mensch sich ganz heimisch und wohl fühlt, in der seine Seele ihre Seligkeit, sein Geist seinen Frieden und sein Herz sein wahres Leben hat. In der Völligkeit der Liebe ist der Mensch Gottes Bild: denn sie ist, wie das kräftige, frische Leben eines gesunden Herzens, so auch die Würde und Weihe des menschlichen Lebens, sie ist das natürlichste, innerste, freieste und seligste Leben der Seele; denn „wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm“ (1 Joh. 4, 16). Diese Liebe aber beruht auf der ehrfurchtsvollen, zuversichtlichen und gläubigen Erkenntniß des heiligen Gottes, der die Liebe ist. Mit vollstem Rechte beruft sich deßhalb Melanchthon in der Apologie (Müller S. 81, 19) auf die Worte des Ambrosius: „Non est anima ad imaginem Dei, in qua Deus non semper est“; und treffend bemerkt Martensen (Dogmatik, § 73): „Die Humanität beruht darauf, daß der Mensch als freies Vernunftwesen religiöses Wesen ist, daß seine Vernunft und Freiheit durch das Gewissensverhältniß bedingt sind“; denn alle anderen Vorzüge, die der Mensch besitzt, mag man dieselben in seinem aufrechten Gange oder in seinem leuchtenden Auge, dem Spiegelbild des Herzens, finden, erheben ihn nur graduell über das Thier; sein höchster Vorzug dagegen liegt in dem Adel seiner Seele, in der Religion, deren innerstes und wahres Wesen die Gemeinschaft der Liebe mit Gott ist. Die Religion ist darum der specfische Charakter der menschlichen Natur, die nur durch die Weihe der Religion hin-

eingehoben wird in das göttliche, himmlische Wesen und Leben, hinein in das πνεῦμα ζωοποιοῦν, wie Lactantius (div. instit. 3, 10) schön sagt: „summum bonum hominis in religione est" (das höchste Gut des Menschen ist die Religion).

Deßhalb können wir die Gottesbildlichkeit des Menschen dahin bestimmen, daß sie bestehe in der Religion oder in der liebenden Gemeinschaft mit dem lebendigen, wahren und heiligen Gott, in welcher Geist und Herz, Verstand und Wille erleuchtet und geheiligt sind in der Wahrheit und des Menschen Gesammtbestand ein Abbild ist des absoluten Lebens des dreieinigen Gottes, so daß seine Freiheit in Abhängigkeit von Gott, sein Leben in der Welt zu einem Leben in Gott, seine Erkenntniß zur ungetrübten Erkenntniß Gottes verklärt war, und sich immer völliger verklärt hätte, wenn der Mensch durch seine sittliche Selbstentscheidung die göttliche Idee zum bleibenden Inhalt seines Lebens gemacht hätte.

Daran reiht sich die Frage bezüglich der Unsterblichkeit des Menschen, die wir bereits oben berührt haben. Daß der Leib des Menschen nicht φύσει (von Natur) unsterblich war (Sir. 17, 29), sondern ein σῶμα χοϊκόν (ein irdischer Leib), 1 Cor. 15, 47, wie dies bereits Athanasius lehrt, jedoch mit der Anlage zur Unsterblichkeit, dies bedarf keines Beweises. Denn Endliches kann nicht durch sich selbst fortdauern oder unendlich werden, wenn es nicht χάριτι τοῦ θεοῦ (durch Gottes Gnade) geschieht. Der mit der Bestimmung, ohne Erfahrung und Empfindung des Todesgeschicks unsterblich und dadurch ganz herrlich zu werden — dazu sollte ja der Baum des Lebens im Paradiese dienen — von Gott aus dem feinsten Staub gebildete Leib, war vor dem Falle weder mit dem Keim des Todes behaftet und demnach leidensfrei, noch auch unsterblich, wie Gott, sondern er war so geartet, daß er, wenn der Mensch in Einheit mit dem blieb, der allein Unsterblichkeit in absoluter Fülle hat, in persönlicher, lebendiger Geistesgemeinschaft mit dem absolut unsterblichen, ewigen Gott, zur vollen ἀθανασία (Unsterblichkeit) gelangen konnte. Unsterblichkeit besaß der Mensch allerdings vermöge des ihm eingehauchten lebendigen Gottesodems; aber diese hat eine doppelte Seite: sie ist entweder eine selige, wenn der Mensch in dem Bunde reiner Liebe mit Gott bleibt, oder eine von Gottverlassenheit und Gewissensqual umnachtete, wenn durch die Sünde ein feindlicher, tödtlicher Gegensatz in jenen reinen Liebesbund eingetreten ist. So ist also die Unsterblichkeit des Menschen nicht der Inbegriff, sondern nur die Folge des göttlichen Ebenbildes.

Hat nun aber der gefallne Sünder diese Gottesbildlichkeit verloren oder haftet an ihm noch ein Rest davon oder ist sein Glanz nur erbleicht? Wenn man sich deß zum Beweise, daß die Gottesbildlichkeit des Menschen unverlierbar sei, auf Gen. 9, 6. 1 Cor. 11, 7 und Jac. 3, 9 beruft, so scheint mir darin ein großer Irrthum zu liegen; denn in den drei Stellen ist an eine historische Thatsache erinnert und aus derselben allerdings eine Folgerung gezogen, in der jedoch nichts weiter liegt, als daß der nach Gottes Bild geschaffne Mensch

Spuren dieser Gottesbildlichkeit an sich trägt oder, wie ich lieber sagen möchte, die Hoffnung und Verheißung hat, in dieses Bild wieder verklärt zu werden. Denn an zwei Stellen ist das Prät. gebraucht, und 1 Cor. 11, 7 wird der Vorzug des Mannes vor dem mittelbar von Gott geschaffenen Weibe dadurch begründet, daß der Mann εἰκὼν καί δόξα θεοῦ („Bild und Ehre Gottes") sei. Die formale Seite des Ebenbildes ist dem Menschen allerdings geblieben, d. h. er hat nicht aufgehört, Mensch zu sein, er ist durch seine Sünde und Schuld nicht zum Teufel geworden, er trägt in seiner Entfremdung von Gott noch eine Ahnung und Sehnsucht nach den verlornen Tagen des Paradieses in sich, wie der Kranke sich nach der Gesundheit sehnt, aber es fehlt ihm die Gesundheit, weil die Selbstsucht in sein Inneres eingetreten ist, und sein Gewissen, dessen Soll, wie Jemand treffend bemerkt hat, „die Forderung des Gläubigers ist, welche die Insolvenz des Schuldners erweist", bezeugt ihm unaufhörlich die Incongruenz seines Wesens und Seins mit der Urnorm seiner Bestimmung; es ist das heilige Friedensband der Liebe mit Gott zerrissen, und an dessen Stelle dunkle Furcht und Flucht getreten.

Ueber diesen Gegensatz belehrt uns ein Gleichniß, dessen Sinn meines Erachtens keineswegs darin aufgeht, anzudeuten, daß nicht der materielle Werth des Verlornen an sich, sondern der Werth, den es in den Augen des Eigenthümers hat, die Ursache ist, warum die Liebe mit solcher Sorgfalt sucht, sondern das eine tiefere Bedeutung hat, die schon Augustin in seinem Flehen: „Sum nummus Dei, thesauro aberravi, miserere mei!" und Gregor von Nyssa in den Worten: „Die menschliche Natur ist wie die ausgeprägte Münze, die das Bild des Kaisers und in demselben die Züge seiner kaiserlichen Herrlichkeit darstellt", andeutet: ich meine das Gleichniß vom verlornen Groschen, Luc. 15, 8—9, dessen Inhalt für unsre Frage wichtig ist. Die drei Gleichnisse in Luc. 15 bilden ein einheitliches Ganzes und ihre Idee ist: die Wiederbringung des Verlornen ist ein Werk des dreieinigen Gottes, der sich herabläßt zu den Sündern, ihnen entgegenkömmt, sie liebend sucht und freundlich segnet, das Verlorne ihnen wieder erstattet nach seiner Gnade. Ist aber dies die Idee, dann glaube ich nicht falsch zu sehen, wenn ich sage, unter dem Bilde des Weibes sei das Wirken des Geistes dargestellt. Hier handelt es sich um einen Groschen, also um eine Münze, die ein Gepräge des Landesfürsten hat und giltig ist, soweit des Landesfürsten Macht reicht, soweit er anerkannt wird als solcher, um eine Münze, die das Bild dieses Landesfürsten zur Schau trägt. Aber dieser Groschen ist verloren; demnach war er einmal in Jemandes Besitze und nicht von jeher im Zustand des Verlorenseins, nicht von Anfang an dem Willen seines Besitzers entzogen. Doch trotzdem er verloren ist, behält sein Herr das Anrecht auf ihn, er gehört ihm von Rechtswegen und fällt ihm wieder zu, wenn er gefunden wird. Der Groschen hat sich von dem Schatze, bei dem er war, verloren und ist seinem Besitzer unendlich werth und theuer, daß er ihn nicht missen will; indem er sich aber verlor, hat er von seinem früheren Glanz und Schimmer eingebüßt, das Gepräge ist durch den Schmutz und Rost undeutlich, die Schriftzüge sind unleserlich und verworren geworden.

Allein das hindert das Weib nicht, ihn zu suchen, und zwar mit vielem Fleiß und großer Mühe, und damit ihre Arbeit Erfolg habe, zündet sie ein Licht an und läßt sich's nicht verdrießen, das ganze Haus zu durchsuchen, bis sie ihn findet, und ihre Freude ist so groß, daß sie dieselbe nicht in sich verschließen kann, sondern mit ihren Freundinnen theilen muß.

Dies sind die einzelnen Momente, die für unsre Frage von Bedeutung sind. Als ein Groschen erscheint der Mensch in diesem Gleichniß: denn er hat ein Gepräge und zwar das jenes hohen Regenten, der den ganzen Weltkreis beherrscht und dem alle Völker der Erde unterthan sind; es ist dies das ihm anerschaffne Bild Gottes, vermöge dessen er einzig diesem höchsten Herrn angehört und Ihm zu Dienst und Dank verpflichtet ist. Als schimmernder, leuchtender, das Bild seines Herrn rein wiedergebender Groschen stand er in unmittelbarer, ungetrübter Gemeinschaft mit seinem Gott und war vollkommen sein; ja auch „das Elend des gefallnen Menschen ist", wie Pascal treffend sagt, „das eines entthronten Königssohnes"; auch der gefallne Sünder, der sich verloren hat aus der beseligenden Gemeinschaft mit dem Herrn, hinweggegangen ist von dem Vaterhause und dem auch dem Verlornen in treuer Liebe zugewandten Vaterherzen Gottes, für den die vergangnen Paradiesestage sind wie eine ferne Ahnung einer unendlich schönen Zeit, der losgelöst ist von dem Gott seines Heils und Lebens, ist noch ein Eigenthum des Herrn nach seinem innersten Wesen; damit, daß er verloren ist, hat er nicht aufgehört, Gott anzugehören, und ein Gegenstand seiner suchenden, rettenden, begnadigenden Liebe zu sein. Darum überläßt ihn Gott nicht völlig sich selber, sondern Er geht aus, den verlornen Groschen zu suchen. Wohl ist sein Glanz entschwunden, sein heller Schein erblaßt; denn der Schmutz der Sünde hat die abbildliche Schöne des erhabenen Urbildes unkenntlich gemacht; der Mensch ist ein anderer geworden, und so wenig der verlorne Groschen sich selber wieder zu dem Schatze sammeln kann, von dem er sich hinweg verirrt hat, — ob mit oder ohne des Weibes Schuld, darauf ist in der Deutung des Gleichnisses kein Gewicht zu legen —, so wenig kann der aus der Gemeinschaft mit Gott verlorne Mensch den früheren Zustand selbst wieder herstellen, dazu bedarf es der suchenden Liebe des guten Hirten, des Lichtes des heiligen Geistes, der den ursprünglichen status wieder herstellt, so daß Freude ist im Himmel, wenn eine verlorne Seele wieder gefunden und wieder gewonnen wird. Denn „peccatorum lacrymae angelorum deliciae" oder wie Göthe (in seiner Ballade „Gott und die Bajadere) singt:

„Es freut sich die Gottheit der reuigen Sünder,
Unsterbliche heben verlorene Kinder
Mit feurigen Armen zum Himmel empor."

Die bisherige Darlegung berechtigt uns zu folgendem Resultate; die Gottesbildlichkeit des Menschen besteht nicht in seiner Persönlichkeit, deren Momente Leben, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung sind; die Persönlichkeit bildet vielmehr das Substrat oder die Basis für die Gottesbildlichkeit und gehört zur menschlichen Natur so wesentlich, daß ohne sie der Mensch aufhörte, Mensch zu sein, ohne sie in den rein animalischen Zustand zurück-

sinken würde. Auch der Teufel und seine Engel sind persönliche Wesen, die des Glaubens, daß ein einiger Gott sei, fähig sind (Jac. 2, 19), aber Niemand wird behaupten wollen, daß in ihnen sich das Bild Gottes, des Heiligen und Seligen, abspiegle. Setzt man in die Persönlichkeit die Gottesbildlichkeit, so kann man nimmermehr sagen, daß der Mensch ein andrer durch die Sünde geworden und einer Erneuerung des verlornen Ebenbildes bedürftig sei. Hält man dagegen daran fest, daß der Mensch das Ebenbild Gottes verloren habe, ein Ausdruck, den ich nicht, wie Palmer (Katechetik, S. 400) höchst unpassend finde, wenn auch richtig ist, daß der Mensch das Bild Gottes nicht *hatte*, sondern *war*, so muß man die Gottesbildlichkeit in die Liebe oder *in die auf Gott bezogene, mit Gott in völliger Gemeinschaft befindliche Richtung des menschlichen Personlebens* setzen, so daß der Mensch nach Leib und Seele, nach Verstand und Willen sich in Einheit mit Gott weiß und der heilige Wille Gottes den Inhalt seines ganzen Lebens bildet. Davon ist es nur eine nothwendige Folge, daß der so beschaffne, im normalen Verhältniß und Verhalten zu Gott stehende Mensch mit Gott über die Erde herrscht und gleich Gott unsterblich ist. Was der Herr Joh. 17, 21 als Ziel seiner Heilsthaten wünscht, ἵνα πάντες ἓν ὦσι καὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν, das war bei den ersten Menschen der Fall.

Eben deßhalb redet der Apostel von einer *Renovation* des Ebenbildes in den beiden Stellen Eph. 4, 24 und Col. 3, 10, indem er in ersterer Stelle die Christen ermahnt, daß „sie anziehen sollen den neuen Menschen", und das Dasein dieses neuen Menschen, dieses neuen sittlichen Zustandes des Personlebens nicht auf menschliches Wissen und Wollen, sondern auf eine Gnadenwirkung Gottes zurückführt, der ihn neu geschaffen hat κατὰ θεόν, (nach Gott) was soviel ist als κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ, (nach dem Bilde Gottes) wie Col. 3, 10 zeigt, denn „vor Gott nichts gilt, als sein eigen Bild". Das κτισθέντα aber weist uns unleugbar darauf hin, daß eine Neuschöpfung nothwendig ist bei dem Menschen, damit er das wieder werde, was zu sein von Anfang an seine Bestimmung, und was zu werden auf dem Wege gottgewollter Selbstbestimmung seine Aufgabe war. Deßhalb ist es schriftwidrig, zu sagen, der Mensch besitze das Ebenbild Gottes noch, es sei dasselbe geradezu unverlierbar; wäre dem also, wozu dann die größte Gnadenthat Gottes? Wozu hätte dann das Wunder aller Wunder sich vor unseren Augen enthüllt? Dieser neue, nach Gottes Bild geschaffne Mensch aber ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit geschaffen, d. h. die *Wahrheit* ist gegenüber der Lüge und Selbstsucht sammt deren verderblichen Lüsten, von denen der Mensch, so lange die σάρξ seines Wesens Grund ist, beherrscht wird, das Princip dieses neuen sittlichen Lebens, welches in seiner Beziehung auf Gott in der *Heiligkeit* und in seiner Richtung auf die Welt in der *Rechtbeschaffenheit* sich manifestirt. Fast den gleichen Gedanken finden wir Col. 3, 10 ausgesprochen, wo der neue Mensch, den die Christen angezogen haben, näher definirt wird als ein solcher, der erneuert ist nach dem Bilde dessen, welcher der Schöpfer dieses neuen Menschen ist,

und der, weil der Mensch einen sittlichen Entwicklungsproceß durchmachen und der Vollendung entgegenreifen muß, erneuert ist εἰς ἐπίγνωσιν (zur — wörtlich — in die Erkenntniß). Es geht nicht an, diese Zweckbestimmung mit κατ' εἰκόνα zu verbinden, da der Gedanke, der sich auf diese Weise ergibt, nichtssagend und tautologisch wäre. Was für eine ἐπίγνωσις es sei, brauchte der Apostel nicht näher zu entwickeln, da er schon C. 1, 9 und C. 2, 2 davon geredet hat: es ist die Erkenntniß des Willens Gottes und des Geheimnisses des Vates unsers Herrn Jesu Christi, nicht ein bloßes Erkennen des Verstandes, sondern ein Innewerden des Herzens, ein Eindringen in die ganze Fülle des in Christo der Welt gewordenen Heiles, welches, wenn es im Glauben ergriffen ist, das durch Gottes Machtwirkung gegründete neue Leben zur Vollendung auswirkt.

Dies irae.

(Schluß.)

3. Verfasser und Geschichte des Dies irae.

Als der Verfasser dieses Hymnus gilt jetzt fast einstimmig der Franziskanermönch Thomas von Celano, einem Städtchen im jenseitigen Abbruzzo in Italien. Er war innigst befreundet mit dem im Jahre 1296 verstorbenen heiligen Franciskus von Assisi, dessen Lebensgeschichte er unter dem Titel: legenda antiqua (in acta sanctorum, Act. tom. II) verfaßt. Bereits in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts war dieser Hymnus im Gebrauch. Im Laufe der Zeit aber hatten sich hin und wieder Veränderungen, ja Zusätze zum Text eingeschlichen. Die Kritik der Hymnologen hat uns jedoch den Urtext so festgestellt, wie er von uns zu Anfang gegeben. Um's Jahr 1700 suchte ein römischer Priester seinem Haß gegen den Protestantismus dadurch Luft zu machen, daß er diesen Weltgerichtshymnus in eine falsche Prophezeiung auf den Fall Hollands und Englands verkehrte, welchen er von der Vereinigung Frankreichs mit Spanien erwartete. Diese Parodie, die uns Daniel (V, p. 116) erhalten, lautet in etlichen Versen also:

Dies irae, dies illa,
Solvet foedus in favilla
Teste Tago, Scaldi, Scilla.

Quantus tremor est futurus
Dum Philippus est venturus,
Has paludes aggressurus.

Hic Rex ergo cum sedebit
Vera fides refulgebit,
Nil Calvino remanebit.

Quid sum miser tunc dicturus,
Quem Patronum rogaturus
Cum nec Anglus sit securus?

Magne Rector liliorum*)
Amor, timor, populorum
Parce terris Batavorum.

Preces meae non sunt dignae,
Sed, Rex magne, fac benigne,
Ne bomborum cremer igne.

Consutatis Calvi brutis
Patre, nato, restitutis,
Redde mihi spem salutis!

Oro supplex et acclinis
Calvinismus fiat cinis
Lacrymarum ut sit finis.!

*) Ludwig XIV. von Frankreich, dessen Schild mit Lilien geschmückt war.

Was die Uebersetzungen dieses Hymnus betrifft, so würden die deutschen und englischen einen ordentlichen Band abgeben. Mohnike gibt bereits bis zum Jahr 1824 24 deutsche Uebersetzungen, die aber Lisco in seiner Sammlung bis auf 57 vermehrt hat. Seit dieser Zeit (1843) sind wahrscheinlich noch mehrere hinzugekommen, so daß man unbedingt 80 wenn nicht 100 Uebersetzungen annehmen kann. Nächst den deutschen gibt es 30 Uebersetzungen in englischer Sprache, 1 in französischer, 1 in neugriechischer und 1 in hebräischer Sprache. Die Palme unter den englischen Uebersetzern trägt der Arzt A. Coles aus Newark, N. Y., davon, der allein 13 verschiedene Uebersetzungen gemacht hat. Wir geben hier etliche Proben von deutschen Uebersetzungen und zwar von jeder den ersten Vers.

Martin von Cochem, 1745.

An jenem Tag, nach David's Sag,
Soll Gottes Zorn erbrinnen:
Durch Feuers Flamm, muß allesamm
Gleichwie das Wachs zerrinnen.

Franz Xavier Riedel, 1773.

Am Tag' des Zorns, an jenem Tage
Nach Davids und Sibyllens Sage
Versinket einst in Asche diese Welt.

J. G. von Herder, 1801.

Tag des Schreckens! Tag voll Beben!
Wenn die Grüfte sich erheben
Und die Todten wiedergeben.

A. W. von Schlegel, 1802.

Jenen Tag, den Tag des Zoren
Geht die Welt in Brand verloren,
Wie Propheten hoch beschworen.

Welch ein Graun wird sein und Zagen,
Wenn der Richter kommt mit Fragen
Streng zu prüfen alle Klagen!

Schlegels Uebersetzung ist in der That eine wohlgelungene, nur bemerkt er selbst, daß ihm die erste Strophe mißlungen ist „Zoren statt Zorn kommt zwar bei unsern alten Dichtern, namentlich bei Fleming, vor; aber schwerlich anders als im Nominativ. Auch darf die Sibylla auf keinen Fall wegbleiben."

Fr. von Meyer, 1806.

Tag des Zorns, mit wildem Raube
Wandelst du die Welt zu Staube,
So bezeugt's der heil'ge Glaube.

Das Kath. Münch. Gesangbuch, 1810.

Erden wanken, Welten beben,
Wenn du, Herr! dich wirst erheben,
Richtend über Tod und Leben.

Der Philosoph Fichte, 1814.

Jenen Tag, den Tag der Fülle,
Fällt die Welt in Graus und Stille,
David zeugt's und die Sibylle.

M. F. Jäck, 1815.

Welche bange Trauerstunde,
Wenn nach der Propheten Munde,
Glüht die Erd' im Feuerschlunde.

Fr. Kind, 1817.

Tag des Zorns, du wirst erfüllen
Davids Wort und der Sibyllen,
Wirst die Welt in Asche hüllen.

Ad. L. Follen, 1830.

Tag des Zornes, wann er taget,
Feuerloh die Zeit zernaget,
Wie Sibyll mit David saget.

J. P. Silbert, 1820.

Tag des Zornes, furchtbar stille,
Du verglühst des Erdballs Fülle
Zeugt mit David die Sibylle.

A. C. Döring, 1821.

Tag des Zorns, wo Gott einst richtet,
Und die Welt in Gluth vernichtet,
Wie Propheten uns berichtet.

W. A. Swoboda, Prag 1826.

Tag des Zornes, Tag der Klagen!
Zeit und Welt wirst du zerschlagen,
Wie uns die Propheten sagen.

J C. W. Niemeyer, Halle 1833.

Jener Rachetag der Sünden
Wird die Welt zu Asche zünden,
Wi Sibylle und David künden.

Carl Simrock, 1834.

Tag des Zornes, des Gerichtes!
Was von Staub in Flammen bricht es:
David und Sibylla spricht es.

Baron Bunsen, 1833.

Tag des Zorns, o Tag voll Grauen,
Da die Welt den Herrn soll schauen,
Nach dem Wort, dem wir vertrauen.

Albert Knapp, 1850.

An dem Zorntag, an dem hohen,
Stürzt die Welt in Feuerlohen,
Wie Prophetenschwüre drohen.

H. A. Daniel, 1855.

Tag des Zorns, du Tag der Fülle,
Kehrst die Welt in Staubgerülle —
So zeugt David und Sibylle.

Ph. Schaff hat zwei neue Uebersetzungen versucht, von denen er die eine in sein Gesangbuch aufgenommen und die wir hier ganz geben.

1. An dem Tag der Zornesflammen
Stürzt die Welt in Staub zusammen,
Nach dem Wort, das Ja und Amen.

2. Welch ein Grauen bei der Kunde,
Daß der Richter naht zur Stunde
Mit dem Flammenschwert im Munde!

3. Die Posaun' im Wundertone
Dröhnt durch Gräber jeder Zone,
Nöthigt Alle zu dem Throne.

4. Erd' und Hölle werden zittern
In des Weltgerichts Gewittern,
Die das Todtenreich erschüttern.

5. Und ein Buch wird aufgeschlagen,
Drinnen alles eingetragen,
Deß die Sünder anzuklagen.

6. Also wird der Richter sitzen,
Das Verborgenste durchblitzen
Nichts vor Seiner Rache schützen.

7. Was soll dann ich Armer sagen,
Wen um Schutz und Hülfe fragen,
Wo Gerechte fast verzagen?

8. König, furchtbar hoch erhaben,
Brunnquell aller Gnadengaben,
Laß mich Dein Erbarmen laben!

9. Milder Jesu! woll'st bedenken,
Daß Du kamst, den Zorn zu lenken
Ew'ges Heil auch mir zu schenken.

10. Du hast ja für mich gerungen
Sünd und Tod am Kreuz bezwungen:
Solch ein Sieg ist Dir gelungen!

11. Richter der gerechten Rache,
Aller Schuld mich ledig mache,
Eh' zum Zorntag ich erwache.

12. Sieh, ich seufze schuldbeladen,
Schaamroth über schwerem Schaden,
Hör mein Flehn, o Gott, in Gnaden!

13. Der Du lossprachst einst Marien
Und dem Schächer selbst verziehen,
Hast auch Hoffnung mir verliehen.

14. Zwar unwürdig ist mein Flehen,
Doch laß Gnad' für Recht ergehen,
Mich die ew'ge Gluth nicht sehen.

15. Wollst mich von den Böcken trennen,
Deinen Schafen zuerkennen,
Platz zu Deiner Rechten gönnen.

16. Wenn die Bösen in's Verderben
Stürzen zu dem ew'gen Sterben,
Ruf mich mit den Himmelserben!

17. Tief im Staub' ring ich die Hände
Und den Seufzer zu Dir sende:
Gieb mir, Herr, ein selig Ende!
Jesu, Allerbarmer Du,
Schenke uns die ew'ge Ruh! Amen.

Diese hier mitgetheilten Proben werden zur Genüge beweisen, daß keine bis jetzt das Original erreicht hat und wohl nie erreichen wird. Keine Uebersetzung jedoch ist so eingebürgert und populär geworden, als jene freie Ueberarbeitung von Bartholomäus Ringwaldt, 1582, nämlich das allbekannte Lied:

Es ist gewißlich an der Zeit
Daß Gottes Sohn wird kommen
Als Richter hoch in Herrlichkeit
Den Bösen und den Frommen.
Wer wird alsdann vor Ihm bestehn,
Wann alles wird in Feu'r vergehn,
Wie uns sein Wort bezeuget.

Syracuse, N. Y., 1872. P. B. Pick.

Theologisches Intelligenzblatt.

Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage. Von Christian Eduard Baumstark, ev. Pfarrer im Großherzogthum Baden. Erster Band. Frankfurt a. M., Verlag von Heyder und Zimmer. 1872. 400 S. gr. 8. 2 Thlr.

Eine neue „christliche Apologetik“ scheint nach den zahlreichen Schriften, welche in letzter Vergangenheit für die Wahrheit des Christenthums eingetreten sind, kein besonderes Bedürfniß zu sein. Dennoch begrüßen wir die vorliegende Arbeit als eine wahre Bereicherung der theologischen Literatur. Schon dieser erste Band läßt ihren unterscheidenden Charakter deutlich erkennen. Sind die bisherigen apologetischen Leistungen mehr oder minder populär, so geht Baumstark allenthalben streng wissenschaftlich zu Werke; und befassen sich jene meist nur mit den Resultaten der gegnerischen Doktrinen, so läßt dieser die Entwicklung und Widerlegung der Gründe derselben sich angelegen sein. Gerade in letzterer Hinsicht unterscheidet sich das Werk sehr vortheilhaft von der jüngst erschienenen Apologetik von Delitzsch. Der Weg, den der Verfasser eingeschlagen hat, ist der psychologische. Er erweist zuerst, daß der Mensch als geistiges Wesen zur Religion angelegt sei und zeigt, wie weit die religiöse Anlage reicht und wo ihre Entwicklung ohne besondere Offenbarung ihre Grenze hat. Mit Hülfe dieser anthropologischen Untersuchung will der Verfasser den Materialismus und Pantheismus überwinden nnd eine feste Grundlage für alles weitere geben. Der zweite Theil ist historisch-kritischer Natur. Von der subjectiven Betrachtung unserer religiösen Anlage geht er zu dem objectiven Gebiet des Völkerlebens über. Er sieht die außerchristlichen Religionen darauf hin an, ob und wie in ihnen selbst und im Leben der ihnen huldigenden Völker sich ausspricht. Der dritte Theil, welcher für den zweiten Band des Werkes zurückbleibt, kann nun folgerecht das Christenthum als die absolute Religion begreifen lehren. Er wird den Nachweis geben, daß in ihm volle Befriedigüng des religiösen Verlangens zu finden ist.

Schon dieser Ueberblick lehrt, wie der Verfasser, überall aus dem Vollen schöpfend, ein wissenschaftliches Ganze zu geben bemüht ist. Selbstständiger, eindringender als auf historischem Gebiete sind dabei jedenfalls seine anthropologischen Untersuchungen im ersten Theile. Er bedient sich hier mit Recht der empirischen Methode; denn „die Zeiten sind vorüber, wo man der Welt mit deductiven Systemen imponiren konnte; die realistische Gegenwart verlangt nach Beweisen aus der Wirklichkeit.“ So nimmt er vom Untersten, dem Stoff, den Ausgangspunkt, um systematisch, unter steter Bekämpfung der gegnerischen Ansichten, immer weiter hinauf zur freien Persönlichkeit zu führen und das Verlangen derselben nach religiöser Wahrheit zu zeigen. Bei der Betrachtung der außerchristlichen Religionen im zweiten Theil übergeht er vorläufig das Judenthum und beschränkt sich auf das Heidenthum und den Muhamedanismus, indem er jenes zuerst an den ihm angehörenden Naturvölkern und sodann an den heidnischen Culturvölkern schildert. Aber die Art seiner Darstellung ist bei dem allen eine möglichst einfache. Trotz seines gut wissenschaftlichen Charakters ist daher das Buch auch Nichttheologen zugänglich; nur die einleitenden Entwicklungen über den Begriff der Apologetik und deren Einordnung in die Reihe der übrigen Disciplinen sind von ausschließlich theologischem Interesse. Möchte der zweite Band diesem ersten bald folgen. —

Ein literarisches Curiosum. In M. C. Barthels Verlag erschien: „Der vertheidigte Luther, das ist: Gründliche Widerlegung dessen, was die Päbstler Dr. Martin Luthers Person vorwerfen von seinen Eltern, Geburt, Beruf, Ordination, Doktorat, Ehestand, Unzucht, Meineid, Gotteslästerung, Ketzerei, Hoffarth, Saufen, Unflätherei, Unbeständigkeit, Aufruhr, Lügen, Gemeinschaft mit dem Teufel u. s. w.“

Ob der Wiederabdruck dieses absonderlichen, längst vergessenen Buches wirklich durch die „neu aufgewärmten Lügen der Päbstler, z. B. des umlaufenden Jesuiten Weninger und des Apostaten Oertel“ zu rechtfertigen ist, wie die Vorrede besagt, müssen wir freilich dem Urtheile der Missouri-Synode überlassen, die am besten wissen mag, was zur Erbauung ihrer Glieder heilsam ist. Vielleicht aber möchte Vater Martinus, wenn er noch lebte, andrer Meinung sein und ausrufen: Gott behüte mich vor meinen Freunden! J.

Theologische Zeitschrift.

Herausgegeben von der Deutschen Evang. Synode des Westens.

Jahrgang I. März 1873. **Nro. 3.**

Was ist Theologie?

(Fortsetzung.)

Die systematische Theologie, der zweite Hauptttheil des Ganzen, hat den christlichen Offenbarungs-Inhalt zum Gegenstande; sie hat die göttlichen Wahrheiten der christlichen Religion in geordneter Weise darzustellen, als „ein System christlicher Lehre". Dieser Theil der Theologie zerfällt nach seinem gegenwärtigen Bestand in drei Zweige („Disciplinen"): Apologetik, Dogmatik und Ethik. Die erstere entwickelt die allgemeinen Grundsätze oder Principien des Christenthums (daher auch von Manchen „theologische Principienlehre" genannt), und zeigt damit die principielle Uebereinstimmung desselben mit den Grundwahrheiten der menschlichen Vernunft und den Grundthatsachen der göttlichen Weltordnung und Weltregierung, wie sie sich namentlich in der Weltgeschichte offenbaret. Eben damit aber rechtfertigt und begründet sie den Inhalt der christlichen Religion vor dem Urtheil eines jeden vernünftigen Selbst- und Weltbewußtseins. (Das ist die rationelle — nicht „rationalistische" — Apologie des Christenthums.) Soferne und soweit die Apologetik diese ihre Aufgabe in mehr negativer Weise zu lösen sucht, durch Bekämpfung und Abweisung der entgegenstehenden Irrthümer, heißt sie Polemik.*)

Die Dogmatik oder die christlich-kirchliche Glaubenslehre, die wohl zu unterscheiden ist sowohl von einer biblischen als von einer philosophischen Dogmatik (unter der letztern hat man im Grunde nichts anderes zu verstehen als eine Art von theologischer Principienlehre oder von christlicher Apologetik), also die christlich-kirchliche Dogmatik stellt den Inhalt der christlichen Lehre (die christliche Wahrheit), soferne sie Gegenstand des christlichen Glaubens ist, in systematischer Ordnung dar. Wie die systematische Theologie überhaupt den Mittelpunkt und Kern der ganzen Theologie bildet, so kann man hinwiederum die Dogmatik sowohl nach ihrer Stellung als nach ihrer Bedeutung das Herz der systematischen Theologie nennen. Daher kann man auch im Allgemeinen den Stand der gesammten Theologie einer Zeit nach dem jedes-

*) Bekanntlich gibt es auch, im Unterschiede von dieser allgemein christlichen Polemik, eine speciell confessionelle. Doch hat sich dieselbe bis jetzt noch nicht zur Würde einer besondern „Disciplin" erheben können.

maligen Stand der Dogmatik beurtheilen. Ist diese gesund, so wird es auch jene sein und umgekehrt. — Die **Ethik**, die erst seit der Mitte des 17. Jahrhunderts nach G. Calixt's Vorgang als selbstständiger Zweig der Theologie sich entwickelt hat, stellt die christliche Lehre dar, sofern sie sich auf das christliche **Leben** bezieht; sie zeigt, worin das sittlich Gute besteht und wie es im Menschen verwirklicht wird. Die Ethik heißt darum auch christliche **Sittenlehre**; dagegen sind die Namen Tugend- oder Pflichtenlehre zu verwerfen, weil sie nur einen Theilbegriff des Ganzen ausdrücken und gewöhnlich auch eine rationalisirende Tendenz verrathen.

Dies ist, wie oben angedeutet, der gegenwärtige Bestand der systematischen Theologie. Nun aber sollte u. E. noch eine weitere Reihe (oder Abtheilung) von systematischen Disciplinen hinzukommen; auch sind schon längst Ansätze dazu vorhanden. Ja die betreffenden Disciplinen sind schon je und je bearbeitet worden, und dürften nur am rechten Orte und in der rechten Verbindung in das Ganze (den Gesammt-Organismus der Theologie) eingegliedert werden. Wir meinen, sowohl das formale Anordnungsprincip als die Materie selbst fordere das, daß der kirchlich-systematischen Theologie eine biblisch-systematische zur Seite trete. Die Elemente der letztern sind auch wirklich gegeben, wie schon bemerkt: es ist eine biblische Dogmatik oder Glaubenslehre und eine biblische Ethik oder Sittenlehre. Diese haben die biblischen Glaubens- resp. Sittenlehren einfach objectiv darzustellen, während die kirchliche Dogmatik und die kirchliche Ethik wohl auch dieselben Wahrheiten zum Gegenstande haben, aber nicht einfach in objectiver Weise, wie sie in der Bibel unmittelbar gegeben sind, sondern wie sie sich im christlichen Bewußtsein vorfinden und reflectiren, durch eine längere kirchliche Vermittelung und subjective Entwicklung hindurchgegangen. (Als dritter Zweig der biblischen Systematik würde zu den beiden genannten noch hinzukommen resp. denselben als Propädeutik vorangehen die „Philosophie der Offenbarung", entsprechend in der kirchlich-systematischen Theologie der theologischen Principienlehre 2c. 2c. Diese schon von Schelling angestrebte und dann weiter in einzelnen Versuchen fortgesetzte Philosophie der Offenbarung hätte den biblischen Inhalt ebenso rationell zu begründen, wie es die Apologetik resp. theologische Principienlehre oder die philosophische Dogmatik mit dem christlich-kirchlichen Lehrsystem thut.)

Die hier geforderten Disciplinen (biblische Glaubens- und biblische Sittenlehre) fallen keineswegs mit der „biblischen Theologie" zusammen, sondern sie unterscheiden sich von ihr, wie überhaupt systematische und historische Theologie sich von einander unterscheiden, nicht zu reden davon, daß in der „biblischen Theologie" der dogmatische und der ethische Stoff noch gar nicht geschieden ist. Die Methode der biblischen Theologie ist die historisch-genetische, die Methode der biblischen Dogmatik und Ethik aber die systematisch-dialectische. Die biblische Theologie stellt den Inhalt der Offenbarung in seinem allmäligen, objectiven Werden dar, die biblische Systematik in seinem vollendeten Gewordensein. Daher gibt es eine biblische Theologie des Alten und des Neuen Testaments, eine Systematik aber nur für die heilige Schrift im Ganzen.

(Schluß folgt.)

(Eingesandt von Prof. E. Otto.)

Das exegetische Ergebniß von Röm. 5, 12—19 für die dogmatischen Bestimmungen über die Entstehung der Sünde und ihre Folgen.

I.

Ordnen wir zunächst unsern Abschnitt in den Zusammenhang des Briefes ein. Das Thema des Römerbriefes ist bekanntlich in den Worten enthalten: der Gerechte wird seines Glaubens leben. Darnach zerfällt die Ausführung zunächst in zwei Theile: in den Nachweis, daß es keine andere Gerechtigkeit gibt, denn die, welche aus dem Glauben kommt. Das ist der Inhalt der vier ersten Capitel; sodann in den Nachweis, daß mit der aus dem Glauben kommenden Gerechtigkeit auch das Leben verbunden sei. Soll die Glaubensgerechtigkeit wahre vor Gott geltende Gerechtigkeit sein, so muß sie auch das leisten, was die Gesetzesgerechtigkeit nur zu leisten erstrebt, sie muß sittlich umgestaltend wirken, mit Gott in Gemeinschaft setzen, es muß ein innerer nothwendiger Zusammenhang zwischen ihr und dem wahren Leben stattfinden.

Es ist nun die Aufgabe unseres Abschnittes, nachzuweisen, wie dem Glauben wenigstens dieselbe Macht innewohnen muß, Princip des neuen Lebens zu sein, wie sie der Sünde innewohnt, Princip des Todes zu sein. Hieraus erhellt denn zunächst, daß der Apostel an unserer Stelle sich nicht die Aufgabe gestellt hat, über die Entstehung der Sünde und die Art ihrer Herrschaft ausdrücklich Aussagen zu machen, sondern seine Absicht geht darauf hin, Ueberzeugungen von dem Zusammenhange des Glaubens und Lebens hervorzurufen. Was er also an unserer Stelle von Sünde und Tod aussagt, ist vielmehr nur Mittel zum Zwecke, um damit zu argumentiren. Da ferner die Aussagen über Sünde und Tod nicht das zu Beweisende sind, sondern das zum Beweis dienende, so läßt sich erwarten, daß in diesen Aussagen der Apostel nicht mit seinem besondern höheren Bewußtsein dem Bewußtsein seiner Leser gegenübertritt, sondern aus dem Bewußtsein seiner Leser heraus auf von ihnen anerkannte Thatsachen hinweist. Wir werden sonach von vorn herein zu erwarten haben, daß unsere Stelle nicht besonders geeignet sein wird, lehrhafte Aussagen über Sünde und Tod aus ihr zu entnehmen. Dennoch ist sie im Laufe der dogmatischen Lehrentwickelung immer als eine Hauptstelle betrachtet worden, aus der sich die dogmatischen Bestimmungen über Sünde und Tod zu begründen, und mit der sie sich auseinander zu setzen haben; und in gewissem Grade ist sie ja auch dazu geeignet, insofern doch vorauszusetzen ist, daß der Apostel nicht von für grundlos erkannten Vorstellungen aus argumentirt, sondern daß er die Anschauungen, deren Anerkennung er bei seinen Lesern voraussetzt, selbst theilt, so daß wir hier also allerdings keine dogmatische Grundstelle, doch aber eine neutestamentliche Bestätigung alttestamentlicher Anschauung haben. Sodann wird man auch berechtigt sein, von den ausdrücklichen Aussagen über den Zusammenhang von Rechtfertigung und Leben mutatis mutandis Rückschlüsse zu machen auf die Aussagen über die Sünde und ihre Folgen.

Gehen wir an die Auslegung des Einzelnen: V. 12. *διὰ τοῦτο, ὥςπερ δἰ ἑνὸς ἀνθςώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθε, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον . . .*

διὰ τοῦτο Weßwegen? Es muß sich dies unserer Auffassung nach nicht bloß auf die letzten Worte des vorhergehenden Verses, sondern auf das ganze Resultat des bisherigen Gedankenzusammenhanges beziehen. Von V. 1 geht der Nachweis an, daß aus der Gerechtigkeit des Glaubens das Leben kommt. Die aus Gnaden geschenkte durch den Glauben empfangene Gerechtigkeit ist nicht bloß eine dürftige Zudeckung der bisherigen Sündenschäden, nicht bloß eine Bezahlung der bisherigen Schuld, also, daß abgesehen davon der Mensch so arm bliebe wie zuvor, sondern sie ist positive Bereicherung. Nicht nur einfach gerettet werden wir, sondern wir rühmen uns auch Gottes, V. 10 und 11. Nicht nur haben wir eine gute Hoffnung auf künftige Bereicherung, sondern wir sind jetzt schon so beseligt, daß wir in Kraft dieser Beseligung auch sogar die Trübsale nicht nur überwinden, sondern positiv als Gnadenerweisungen erfahren, V. 2. 3. Darum, weil dies so ist, . . . hebt darum unser Vers an, und es muß nun eine Ausführung folgen, welche den ausgesprochenen Gedanken von dem Zusammenhange eines reicheren Lebens mit der im Glauben empfangenen Gerechtigkeit deutlicher in's Licht zu setzen geeignet ist. Der Apostel gibt diese Ausführung durch die Parallelisirung zwischen Gerechtigkeit und Leben einerseits und zwischen Sünde und Tod andererseits. Hiermit haben wir uns denn über den allgemeinen Sinn des Vergleiches entschieden, der durch die Partikel *ὥςπερ* eingeleitet wird. Wir weisen demnach die Auslegung ab, welche die Schwierigkeit der Construction dadurch heben will, daß man unsern Vers in zwei Hälften, Vordersatz und Nachsatz, theilt. Der Vordersatz ginge dann entweder bloß bis *εἰςῆλθε* und der Nachsatz begönne mit *καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας*, also: Derhalben wie durch einen Menschen die Sünde ist kommen in die Welt, so ist auch durch die Sünde der Tod und also der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen. Oder etwas besser, aber auch nicht im Wesentlichen geholfen, der Vordersatz geht bis *θάνατος*, und der Nachsatz beginnt mit *καὶ οὕτως*, also: wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und der Tod durch die Sünde, so ist auch der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, weil sie alle gesündigt haben. Bei diesen Auffassungen wäre aber das *διὰ τοῦτο* widersinnig und der Satz paßte in unsern ganzen Gedankenzusammenhang nicht hinein. Wir fassen also den ganzen Vers als ein Vergleichungsglied. Wo ist aber das zweite? *ὥςπερ* kann an der Spitze des ersten oder des zweiten Gliedes einer Vergleichung stehn; an unserer Stelle findet sich gar kein entsprechendes. Wir haben also ein erstes oder ein zweites Vergleichungsglied zu ergänzen. Am einfachsten würde es sein, wenn man ein erstes Glied ergänzte, etwa: *διὰ τοῦτο τα περὶ της δικαιοςυνης και της ζωης οὕτως ἔχει, ὥςπερ . . κτλ.* Derhalben verhält es sich mit der Gerechtigkeit und dem Leben also, wie durch einen Menschen ꝛc. Als Parallele zu einer solchen Auslassung könnte Matth. 25, 14 angeführt werden. Sprachlich wäre gegen diese Construction nichts einzuwenden, vielmehr wäre sie ganz glatt, und der Schwierigkeit am einfachsten

abgeholfen. Hier ist aber, glaube ich, einer von den Fällen, wo man manchmal eine Auslegung ablehnen muß, weil sie Schwierigkeiten zu schön beseitigt. Erstens ist kein Grund einzusehen, warum denn der Apostel dies *οὔτως ἔχει* weggelassen habe; zweitens ist es sachlich kaum wahrscheinlich zu machen, daß der Apostel den großen Hauptgedanken, den er durchführen wollte, von dem Zusammenhange der Rechtfertigung und des Lebens in ein kurzes *οὔτως ἔχει* zusammengefaßt und daneben die Parallele so ausführlich ausgesponnen habe. Paulus ist kein Redner, und ein Mangel an Harmonie der Rede kann bei ihm nicht befremden, aber wohl würde es ein Mangel an Harmonie des Gedankens. Wenn ich zwei Parallelen ziehe, so ziehe ich sie gleich groß, und ebenso wenn ich zwei Gedankenreihen in Parallele setze, so denke ich sie in gleicher Ausdehnung. Es wäre nicht harmonisch gedacht, wenn der Apostel den Hauptgedanken so kurz gefaßt und den begleitenden Nebengedanken so ausführlich vorgeführt hätte. Der Sinn würde übrigens durch diese Art der Construction nicht modificirt, und darum lassen wir sie bei Seite. Wir halten es für wahrscheinlicher, daß mit unserm *ὥςπερ* das erste Glied einer Vergleichungsreihe beginnt, dann fehlt freilich das zweite Glied, und wir haben ein Anakoluth. Die dem Apostel sich aufdrängende Vergleichung zwischen Sünde und Tod, Gerechtigkeit und Leben führt ihm eine Fülle von Stoff der Gedanken zu, so daß er den regelmäßigen Lauf der Construction unterbrechend, einen ursprünglich beabsichtigten Nachsatz zu unserm Vordersatze wegläßt. Nachdem er auf Seite des ersten Menschen die Parallele bis zu ihrem Hauptmomente fortgeführt hat, so daß nunmehr die Vergleichung hätte folgen können, drängt sich ihm die bei aller Gleichheit doch vorhandene Ungleichheit zwischen den beiden Parallelen deutlicher auf, und er hält es für besser, die angefangene Construction fallen zu lassen und erst die Aehnlichkeit zwischen den beiden Gedankenreihen, die er in Parallele setzen wollte, zu begründen, V. 13. 14, und andererseits auf die Modificationen und Beschränkungen hinzuweisen, V. 15—17, unter denen die Parallele sich nur ziehen lasse, ehe er den Gedanken wirklich vollendete. Wir nehmen also unsern ganzen V. 12 als Vordersatz, der Nachsatz ist dann angedeutet, V. 14, in dem Relativsatze *ὅς ἐςτι τυπος του μελλοντος*; wieder aufgenommen ist dann die Parallele und mit dem Nachsatze vollendet in V. 18 u. 19.

Einige Ausleger (Rothe) glauben dies Anakoluth als ein beabsichtigtes annehmen zu müssen, weil der ganze Abschnitt den Charakter der sorgfältigsten Prämeditation an sich trage. Der Nachsatz sei mit Absicht verschwiegen, um die aus demselben sich ergebende Lehre von der Apokatastasis zu verhüllen; der volle Vergleich müßte nämlich so heißen: *ὥςπερ δὲ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθε, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον — ούτω και δια του ἑνος ἀνθρωπου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ χαρις του θεου και ἡ δωρεα της δικαιοσυνης εἰς τον κοσμον εἰςηλθε και δία της χαριτος του θεου και της δικαιοσυνης ἡ ζωη, και οὕτως εις παντας ἀνθρωπους ἡ ζωη διελευσεται ἐφ' ᾧ παντες δικαιοι κατασταθησονται.* *)

---

*) Ich folge hierin der Angabe von Tholuk's Commentar und habe die Monographie von Rothe

Absichtliche Verschweigungen kommen beim Apostel wohl vor. Z. B. beim Beginn des neuen Capitels ist der Zwischengedanke ausgelassen, welcher eigentlich den Uebergang zwischen Cap. 8 und 9 bildet: „Von dieser Gerechtigkeit, die im ewigen Leben endet, ist Israel als solches ausgeschlossen." Dort ist leicht zu ersehen, warum der Apostel den ihn bewegenden Gedanken namhaft zu machen unterlassen hat; an unsrer Stelle dagegen hätte ein solches Prämeditiren den Apostel entweder vermögen müssen, die Parallele ganz fallen zu lassen und seinen V. 12 wieder auszustreichen, oder das, was er sagen wollte, auch offen auszusprechen; die schriftstellerische Ehre des Apostels, wonach er eine angefangene Construction nur mit Absicht unvollendet gelassen haben könnte, scheint doch auf solche Weise nur auf Kosten seines Charakters als Zeuge der Wahrheit gerettet zu werden. δι ἑνος ἀνθρωπου. Darunter ist natürlich Adam zu verstehen und der Apostel hat die Stelle Gen. 3 vor Augen gehabt. Warum wird Adam als derjenige genannt, durch welchen die Sünde in die Welt gekommen, und nicht das Weib oder die Schlange? Die einfachste Antwort wird sein, weil die Gegenüberstellung mit Christo, dem Urheber der Gerechtigkeit, die Nennung des Mannes Adam erforderte. Sollen wir aber den Apostel nicht beschuldigen müssen, daß er um der Harmonie des Bildes willen eine Ungenauigkeit sich erlaubt habe, so muß doch auch in gewissem Grade sich rechtfertigen lassen, daß erst durch den Mann im eigentlichen Sinne die Sünde als solche in die Welt gekommen ist, daß also mit dem Handeln des Weibes und der Schlange die Sünde als solche noch nicht eigentlich in die Welt gekommen war. Berechtigt ist die Uebergehung des Weibes, weil doch erst durch die Einwilligung des Mannes die Sünde volle Willensthat des ersten Menschenpaares ward, insofern Beide doch ein Ganzes ausmachen, und der Mann den herrschenden Willen dieses Ganzen repräsentirt. Berechtigt war die Weglassung der Schlange, weil es sich nicht um den metaphysischen Hintergrund des Bösen, sondern um den Eintritt desselben in die geschichtliche Wirklichkeit handelt. Es ist ja dem Apostel nicht darum zu thun, eine Theorie über die Entstehung des Bösen aufzustellen, sondern auf den von Gott geordneten Zusammenhang zwischen Sünde und Tod hinzuweisen. Ueber diesen metaphysischen Hintergrund des Bösen, die Einwirkung des Teufels zur Hervorrufung desselben ist in unserer Stelle nichts enthalten; ebensowenig allerdings ist sie durch unsere Stelle ausgeschlossen, denn nicht um ein erstes Entstehen der Sünde handelt es sich hier, sondern um das Hereintreten derselben in die Wirklichkeit; nicht als Urheber, sondern als erstes Organ für dieselbe in der kosmischen Wirklichkeit wird Adam bezeichnet. Was den Begriff der ἁμαρτια betrifft, so ist derselbe hier als bekannt vorausgesetzt, also nicht erklärt; es haben sich daher die mit einander streitenden Auffassungen des Augustinismus und des Pelagianismus beide an unsere Stelle anknüpfen können, wovon der eine die Erbsünde, den sündlichen Hang, der andere die einzelne Thatsünde

---

zu unserer Stelle nicht zur Hand, weiß also nicht, in welchem Sinne dies Verhüllen der Apokatastasis gemeint ist. Uebrigens erscheint die Parallele nicht bis zu Ende richtig gezogen wegen falscher Auffassung des ἐφ᾽ ᾧ. Es müßte heißen: ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἐτιστευσαν.

darunter versteht, welche eben beide Recht, aber auch beide Unrecht haben, sofern die eine die andere ausschließen will. Es fällt auf die Begriffsbestimmung von ἁμαρτια ein Licht durch die Gegenüberstellung der ihr in der Parallele entsprechenden δωρεα της δικαιοσυνης. Die Sünde ist nicht nur der Mangel, sondern das radicale Gegentheil der δωρεα της δικ. Wie diese außer und vor der Menschengeschichte ihre übersinnliche ideale zum Werden bestimmte Realität hat, für die Menschen aber erst Wirklichkeit gewinnt durch eine That in der Menschheit, so wird auch die Sünde als eine Macht gedacht, die außer und vor der Menschengeschichte im Reiche des Möglichen zum Nichtsein bestimmten ihre Eigenart, ihr Entwickelungsgesetz hat, vermöge deren der Mensch, der sich ihr zum Organ gegeben hat, diese ganze Entwickelung an sich erfahren wird, soweit sich dies mit seiner Eigenthümlichkeit, ein freies Wesen zu sein, verträgt. Es heißt ja nicht ἡ πρωτη ἁμαρτια ἐγενετο oder ἐποιηθη, sondern εἰςηλθε. Entschieden wird die Sünde nicht als das schlechthin Nichtexistirende erst durch das Thun des Menschen Gemachte aufgefaßt, sondern als eine Macht der vor und außer dem Thun des Menschen, eine Seinsweise, eine Energie zukommt, die aber freilich zu ihrem eigentlichen (kosmischen) Wirklichwerden des Dienstes, der That des Menschen bedarf. ἡ ἁμαρτια εἰς τον κοσμον εἰςηλθε. Die Sünde trat in die Welt. Unter κοσμος hier bloß stricte die in der Welt lebenden Menschen zu verstehen, halten wir für eine zu enge Fassung des Begriffs und halten uns für berechtigt, unter Welt hier ebenfalls das zu verstehn, was überall der allgemeine Grundbegriff des Wortes ist: die Gesammtheit des geschaffnen Seins, in welcher das Sinnliche, Materielle, das Organ des Geistigen ist. In dieser geschaffnen Welt, wie sie durch das Sechstagewerk Gottes hervorgebracht ist, war die Sünde nicht und der Tod nicht, und für diese Welt und die in ihr lebenden Menschen war die Sünde nicht etwas, das als anderswo wirkliches wahrgenommen werden konnte, sondern etwas in das Gebiet der bloßen Möglichkeit gehörendes. Insofern freilich ist unter κοσμος die Menschheit zu verstehn, als eben die Menschheit der Ort für die Sünde in der Welt ist, und in der übrigen Welt es wohl Analogien für die Sünde, aber keine wirkliche Sünde gibt (die den Lastern des Menschen entsprechenden Eigenschaften der Thiere), woraus denn allerdings auch die Folgerung zu ziehen ist, daß es in der übrigen Welt nur Analogien des Todes und keinen Tod selbst gibt. Daß diese Analogien der Sünde und des Todes auch erst durch die Sünde Adams in die Welt gekommen seien, dafür gibt weder unsere Stelle, noch, abgesehen von prophetisch-dichterischen Schilderungen, die ganze Schrift einen Anhalt. Wenn also in dem εἰς τον κοσμον εἰςηλθε der Hinweis gefunden wird, daß die Sünde fortwuchernd die ganze kreatürliche Welt durchdrungen habe, so ist vielmehr auf den Unterschied von εἰςηλθε und διηλθε aufmerksam zu machen, und bei διηλθε steht der Zusatz, ἐφ' ᾧ παντες ἡμαρτον. Die Sünde ist in der Welt, soweit der Mensch Organ für dieselbe geworden ist.

Freilich findet mit dem Eintritte der Sünde in die Welt ein Fortwuchern derselben Statt, der κοσμος ist eine Verknüpfung der Dinge, wo was einmal eingetreten ist, nicht vereinzelt bleibt; aber nicht unorganisch sprunghaft, sondern

in den und durch die Menschen innerhalb der natürlichen und sittlichen Gesetze findet dies Fortwuchern Statt. Mit dem Eintreten der Sünde in die Welt bleibt sie nicht vereinzelte Thatsache; nicht eine solche nur ist in die Kette des Geschehens hineingetreten, sondern eine Veränderung der Richtung des Menschen hat stattgefunden, und das Wesen und das Ziel dieser veränderten Richtung ist der Tod. *και δια της ἁμαρτιας ὁ θανατος*. Der Tod ist der der Sünde entsprechende Zustand, ja Tod und Sünde sind ein und dieselbe Sache wie Leben und Gerechtigkeit, nur daß das eine Mal die substantielle, das andre Mal die virtuelle Seite hervorgehoben wird. Gerechtsein heißt leben, Sündigsein heißt todtsein, C. 8, 10. Wie die Schrift die Begriffe Leben und Tod in ihrer innersten Tiefe erfaßt, die äußere Erscheinungsform und das innere Wesen zusammenfassend, darauf kann hier nur hingewiesen werden. Daß wie oben *ἁμαρτια*, so auch hier *θανατος* in seiner vollsten Bedeutung zu nehmen ist und weder auf den Begriff des ewigen noch des zeitlichen Todes allein zu beschränken ist, ist unzweifelhaft; läßt sich doch auch der Begriff des Todes nicht auseinanderreißen und in dem einen Tode, quo anima privatur deo, sind alle Todesweisen beschlossen. Der Nachdruck liegt aber sicherlich auf dem leiblichen Tode; wird doch V. 14 die Allgemeinheit der Sünde aus der Allgemeinheit des Todes bewiesen, was nur beweiskräftig sein kann, wenn der sinnlich wahrnehmbare Tod zu verstehen ist. Der leibliche Tod, dessen Vorhandensein so unbestreitbar, dessen Allgemeinheit so unbezweifelt ist, ist Folge der Sünde; das ist die Pointe, von welcher ausgegangen, das Zugeständniß, welches erfordert wird, damit der Nachweis, daß auch mit der Gerechtigkeit das Leben verbunden ist, kräftig geführt sei.

Ist nun damit gesagt, daß das Aufhören der somatischen Existenzweise des Einzelwesens an sich rein Folge der Sünde sei, daß ohne die Sünde die Existenz des Einzelwesens eine unvergängliche geblieben sein würde, oder macht der Apostel einen Unterschied zwischen der Vergänglichkeit an sich, wie sie auch ohne die Sünde zum Wesen des Natürlichen gehört, und zwischen der durch die Sünde bestimmten Art des Vergehens, wie sie uns im gegenwärtigen Weltlaufe begegnet? Wir glauben, am besten zu gestehn, daß der Apostel diese Reflexion nicht angestellt hat; er kennt keinen andern Tod als den, dessen Stachel die Sünde ist, wie denn auch im natürlichen Leben erfahrungsmäßig kein anderer vorhanden ist. Eine solche Differenz zwischen Endlichkeit des geistlichen Lebens an sich und zwischen Tod, der seinen Charakter durch die Sünde empfangen hat, ist vom Apostel weder hier noch sonst direct angedeutet, aber in der Consequenz oder im Hintergrunde der Anschauung des Apostels liegt sie nichts destoweniger. Der Tod ist durch die Sünde in die Welt gekommen, es hat vorher keinen Tod in der Welt gegeben; sollen wir dem Apostel wirklich die Meinung zuschreiben, daß erst durch die Sünde die Creatur sterblich geworden sei? Durch die Sünde ist die Kreatur unterworfen der *ματαιοτης* und der *φθορα*, mit der Vollendung der Erlösung wird sie frei davon werden; weist dies nicht deutlich darauf hin, daß der Apostel eben nur das Tod und Verderben nennt, was durch die Sünde seine Bestimmtheit erhalten hat?

Sollte dem Apostel die Anschauung ganz fremd sein, wie sie sich aus den Worten des Herrn bei Johannes kund gibt, 11, 25. daß es eine Todesfreiheit gibt auch inmitten der Vergänglichkeit des irdischen Daseins? Und wenn Gott der lebendige Gott ist, vor dem sie alle leben, auch die Gestorbenen, sollte denn nicht der nach Gottes Bilde geschaffne Mensch gottesbildlich seine Mitwelt anschauen, also daß er wüßte, wie in Gott alles lebt in dem vom ihm gesetzten Maaße, also daß für sein Bewußtsein nichts anders vorhanden wäre denn Leben, und der Tod nur vorhanden als finstere Möglichkeit, und dies mitten in der eignen und allgemeinen Vergänglichkeit des irdischen Daseins? Empfangen wir damit nicht einen Fingerzeig, wie wir die Anschauung des Apostels aufzufassen haben, wenn er den sündigen Menschen den Träger des Todes in das gesammte Naturleben sein läßt? Wir halten uns berechtigt, an unserer Stelle den physischen Tod nicht an sich, sondern in der Qualität zu verstehen, die er durch die Sünde empfangen hat, nach dem Canon, daß dasjenige nicht Folge der Sünde sein kann, was durch die Erlösung nicht aufgehoben wird. Wir verstehen unter dieser sündigen Qualität dieses, daß mit dem Aufhören der leiblichen Existenz auch das Bewußtsein von dem Erhaltensein in der Gottesgemeinschaft aufhört; erst durch das glaubenslose Verhalten erhält die Vergänglichkeit des irdischen Daseins den Charakter der φϑορα und des ϑανατος. Wir gestehen zu, daß der Apostel diese Differenzirung zwischen Vergänglichkeit und Todesgewalt nicht gemacht hat; es lag auch an unserer Stelle keine Veranlassung dazu vor, den selbstverständlichen Unterschied hervorzuheben: ist er doch auf dem Gebiete des natürlichen Lebens nur in abstracto vorhanden, die Vergänglichkeit ist eben zur φϑορα und zum ϑανατος geworden, und es kam hier darauf an, die anerkannte concrete Wirksamkeit der Sünde hervorzuheben.

και ὁυτως ἑις παντας ἀνϑρωπους ὁ ϑανατος διηλϑεν, ἐφ' ᾧ παντες ἡμαρτον.

Daß dieser Satz nicht ein Nachsatz ist, sondern noch zum Vordersatze gehören muß, darauf ist schon oben hingewiesen. Nachdem die Sünden- und durch sie die Todesmacht durch des einen Menschen That in das W e l t l e b e n eingetreten, hat sie sich auch bei Allen E i n z e l n e n geltend gemacht. Wie ist dies geschehen? darauf ist eben einfach geantwortet οὑτως, auf diese Weise. Beachten wir, daß οὑτως nicht zu verwechseln ist mit ὡσαυτως gleicherweise. Demnach ist die pelag. Auslegung falsch, welche von der Voraussetzung aus, daß sich die Sünde nur durch Nachahmung verbreite, in dem Sündigen und Sterben der einzelnen Menschen nur eine Wiederholung, nicht eine Folge des ersten Vorganges sieht. Halten wir ὁυτως in seiner eigentlichen Bedeutung fest, so ist darin ausgesprochen, daß Sünde und Tod des Ersten ursächlich gewirkt haben für Sünde und Tod des Andern cf. V. 15. 19., nur daß nicht gesagt ist, welcher Art dieser ursächliche Zusammenhang ist. ουτως drückt also eine Folge aus. Der Obersatz heißt: Sünde und Tod sind in die W e l t gekommen, der Schlußsatz: sie sind zu den Einzelnen gekommen. Welcher Untersatz ist da zu ergänzen? Es kann kein andrer sein, als der: alle Einzelnen gehören zur Welt. Im Begriffe der Welt, des κοσμος also liegt die Vermittelung. Der Schluß wäre widersinnig, wenn unter κοσμος nur die Gesammtheit, die

Summa aller Einzelwesen zu verstehen, wenn darin nicht zugleich der Begriff des Zusammenhanges des Gleichartigen enthalten wäre. Welcher Art ist nun aber der kosmische Zusammenhang zwischen dem ersten Menschen und allen Einzelnen? Das steht nicht hier, und es aus dieser Stelle herauslesen wollen, heißt nicht aus- sondern hineinlegen. Der Augustinismus sagt: durch die Zeugung wird Sünde und Tod fortgepflanzt, Sünde und Tod sind Naturbestimmtheiten geworden; der Pelagianismus sagt: zur Sünde gehört sittliche Selbstbestimmung: der Weltzusammenhang zwischen dem ersten Sünder und allen übrigen, vermöge dessen die Sünde von jenen auf diese übergeht, kann nicht die natürliche Zeugung sein, sondern der sittliche Zusammenhang, in dem die Menschen untereinander stehen, insofern sie durch Erziehung und Beispiel einander zur Nachahmung reizen. Recht und Unrecht ist wieder auf beiden Seiten. An unsrer Stelle hat sich der Apostel nicht die Aufgabe gestellt, das Dilemma zu lösen.

Wir müssen noch die Bedeutung des Relativsatzes ἐφ' ᾧ παντες ἡμαρτον in Betracht ziehen. Einige Auslegungen beziehen das Relat. ᾧ auf θανατος, es wird übersetzt: „auf welchen hin sie alle sündigten, oder unter dessen Herrschaft sie alle sündigten." Diese Erklärungen sind sprachlich nicht haltbar; oder: „unter dessen Bedingung sie alle sündigten, den sie als Bedingung und Voraussetzung kannten;" hiergegen gilt, was auch gegen die beiden andern Erklärungen, daß dann der Zusatz ganz müßig wäre, während doch hier, wo der Apostel eine Parallele ziehen wollte, jede Abschweifung unstatthaft war. Wir können nicht anders, als annehmen, daß durch den Relativsatz der Hauptsatz seine nähere Erklärung und Bestimmung erhalten soll. Der Satz: „Alle haben gesündigt," soll die Berechtigung aussprechen, weßwegen zu Allen der Tod gedrungen ist. Demgemäß ergeben sich wieder zwei einander entgegenstehende Hauptrichtungen der Erklärung, die augustinische und pelagianische, mit den dazwischen liegenden Vermittelungsweisen. Augustinus erklärt auf Grund der lateinischen Bibelübersetzung, in welcher er die Schrift las: in quo omnes peccaverunt, in welchem (Adam) alle gesündigt haben.

Adam war damals der Repräsentant, ja die menschliche Gattung selbst, in Adam hat die menschliche Natur und haben darum alle Einzelnen gesündigt. Diese Erklärung beruht auf falscher Uebersetzung. ἐφ' ᾧ ist nicht = ἐν ᾧ und das Wort ἀνθροπος steht viel zu weit entfernt, als daß sich der Relativsatz darauf beziehen könnte. Julian von Eclanum sein pelag. Gegner übersetzt ἐφ' ᾧ sprachlich richtiger: weil. Der Tod ist zu allen Einzelnen gekommen, weil alle gesündigt haben. Damit macht er aber wie schon oben bemerkt aus dem ουτως ein ὡσαυτως, und verstößt auch gegen den ganzen Zusammenhang der Stelle. Das Hereindringen der Sünde und des Todes durch Adam in die Welt hat für das Sterben der Uebrigen offenbar nicht bloß vorbildliche, sondern ursächliche Bedeutung, V. 15. 19., wie auch die Gerechtigkeit des zweiten Adam für die Gerechtigkeit der mit ihm in Gemeinschaft Stehenden nicht bloß vorbildliche, sondern ursächliche Bedeutung hat. Eine Synode von Mailand bestimmte das Anathema über diejenigen, welche anders wie sie, d. h.

wie Augustin, diese Schriftstelle auslege. Der Augustinismus hat in der Kirche den Sieg davon getragen, aber davon ist man doch zurückgekommen, daß die Uebersetzung eines Wortes durch einen Synodalbeschluß festgestellt werden könne. In der protestantischen Exegese ist die Uebersetzung ἐφ' ᾧ = „weil" durchgängig anerkannt. ἐφ' ᾧ ist so viel als ἐπι τουτῳ ὁτι, wie διό = δια τουτο ὁτι κτλ, heißt also: auf Grund dessen, daß. Dazwischen gibt es nun Vermittlungserklärungen. Die augustinische Uebersetzung führt zu der Härte, daß alle Einzelnen an der adamitischen Sünde thätig betheiligt sein sollen. Um diese zu mildern, übersetzt Melanchthon quia omnes peccatores facti sunt, weil alle sündig geworden sind, aber ἥμαρτον kann nur von eigentlichen Thatsünden, nicht von sündlichem Zustande gebraucht werden. Nach der socinianischen Auslegung soll ἥμαρτον so viel heißen: als Sünder dargestellt werden: nicht die Sünde pflanzt sich von Adam fort, eine Erbsünde gibt es nicht, wohl aber der Tod pflanzt sich als Naturnothwendigkeit fort. Wie können aber Diejenigen als Sünder dargestellt werden, die es nicht sind?

Andrerseits legt aber die Uebersetzung ἐφ' ᾧ = weil die Gefahr nahe, in den pelag. Irrthum zu gerathen, wonach als der allein geltende und zureichende Grund für den Tod des Einzelnen auch nur die Sünde des Einzelnen gerechnet wird. Daher haben eine Reihe von Auslegern, welche das Weil festhalten, den Augustinismus wieder durch eine Hinterthür hereingeführt, indem sie vor ἥμαρτον ein „Adamo peccanto" ergänzen wollen: der Tod ist zu allen hindurchgedrungen, weil sie „in Adam" Alle gesündigt haben. Das ist doch aber jedenfalls nicht erlaubt, aus dogmatischen Gründen dasjenige hineinzulegen, was dem Gedanken erst seine wesentliche Besonderheit gibt. Es ist ja aber auch gar nicht nöthig und ganz gegen den Gedankengang unsrer Stelle, eine solche Einschiebung zu machen. Es ist ja nicht die Absicht des Apostels, zu erklären, woher die Sünde und der Tod entstanden sind und entstehen, sondern auf den Zusammenhang der Sünde und des Todes hinzuweisen, also daß die Sünde niemals resultatlos und der Tod nirgends zufällig ist; überall wo Sünde ist ist Tod, und nur da ist Tod wo Sünde ist, wie andrerseits überall wo Gerechtigkeit da ist Leben, und nur da Leben, wo Gerechtigkeit ist. Daß man nicht das „Weil" absolut fasse, und den Tod des Einzelnen einzig und allein durch seine eigne Sünde begründet denke, dafür dient als Gegengewicht das ουτως; und dafür daß man nicht das ουτως als absolut nehme und in der Sünde Adams den allein zureichenden Grund für das Sterben Aller sehe, dient als Gegengewicht das ἐφ' ᾧ.

Zwei Gedanken sind es besonders, die aus unserm Verse entgegentreten: 1. die Sünde Adams ist von einem ursächlichen Einfluß auf Sünde und Tod seiner Nachkommen, wenngleich nicht gesagt wird, welcher Art dieser ursächliche Einfluß ist. 2. dieser ursächliche Einfluß hebt die freie That und Verschuldung des Einzelnen nicht auf, denn der Tod ist nur vorhanden auf Grund der Sünde, in deren Wesen es liegt, sittliche, schuldverursachende Selbstbestimmung zu sein. Eine Antinomie, die das religiöse Bewußtsein sich stets begnügen muß, als vorhanden anzuerkennen. Ich finde in mir bei erwachenden Be-

wußtsein die Sünde also vor, daß sie von mir nicht erst gemacht, sondern also, daß ich als Weltwesen von ihr bestimmt werde, ich erkenne sie an ihren Folgen, und diese ihre Folgen führen mich auf ihre innerste Wurzel, meine Verschuldung zurück. Möchte die Dogmatik immer so bei den Thatsachen stehen bleiben, wie die Schrift.

(Eingesandt durch P. Ph. G.)

Vom Extemporiren.

Warum wirken unsre Predigten so wenig? Weil sie selber nicht genug gewirkt, nicht aus dem Geist des Herrn in uns geboren sind, weil sie entweder zu sehr das Erzeugniß der Studirstube, eines mühsamen Nachdenkens, wohl gar eines Arbeitens sind, das mehr oder weniger im Compiliren und Reproduciren fremder Gedanken besteht; oder, was gewiß viel schlimmer wäre, weil sie das Gepräge an sich tragen, daß der, der sie hält, überhaupt nicht mehr arbeitet, sondern aus Einbildung auf sich selbst und auf seinen vermeintlich großen Geistesreichthum, oder aus Nichtachtung der Gemeinde, oder einfach aus Trägheit und heilloser Verwöhnung gar nicht streng meditirt, die Predigt weder aufschreibt noch memorirt (das Letztere unterlassen, und nach genauer wörtlicher Concipirnng in freiem Ergusse sprechen, wäre für den, der es vermag, gewiß die beste, weil frischeste Weise), sondern sich auf die Eingebung des Augenblicks verläßt und einfach extemporirt, es komme was da wolle. Wenn nun aber doch nichts kommt, und das kann sehr leicht geschehen, weil der Herr wohl unsrer Noth und Verlegenheit, aber nicht unsrer Bequemlichkeit zu Hülfe zu kommen verheißen hat — wie dann? Wird nicht der verständige Hörer, wenig gesagt, voll Mitleids und Angst für den Prediger dasitzen, der so vergeblich nach Gedanken und nach irgend einer Ordnung hascht und beides bis zum ersehnten Amen hin umsonst sucht; wird nicht — wenige hochbegabte Geister ausgenommen — die Predigt im besten Falle sich darstellen wie ein Gemälde, an dem man wohl hie und da die schönen Farben bewundert, aber diese Farben bilden keine Gestalten, sie sind nur hier und da auf die Leinwand getupft? Hat je ein Maler in dieser Weise gemalt, oder eine solche Farben-Zusammenstellung, wie sie etwa seine Palette darbietet, ein Gemälde genannt? Wir sollten überhaupt nicht so viel nur auf die bestimmte Predigt studiren, wohl aber unser ganzes Denken und Studiren auf die Predigt überhaupt, auf die Praxis unsers Amtes concentriren. Die Predigt wird um so müheloser entstehen, sie wird um so mehr ein freier, frischer Erguß der Stunde sein, wo wir uns, um sie aufzuschreiben, an das Pult setzen, je mehr wir den Text derselben schon die Tage vorher im Geiste bewegt, ihn auf Spaziergängen u. s. w. mit uns herumgetragen haben, wenn wir überhaupt ganz und immer im Centrum des christlichen Denkens und Lebens stehen und uns nie über die Peripherie desselben hinausgegeben. Wohl bedarf ein Prediger auch, vielleicht noch mehr als Andere, der Erholung und Zerstreuung. Der Bogen kann nicht immerfort gespannt sein. Wer aber die Woche hindurch etwa nur

Gärtner, nur Ackerbauer ist, nur belletristische oder geschichtliche Bücher liest, und höchstens, wirklich nur dann, wenn die Noth der Pflicht es fordert, also Sonnabends, oder wenn er eine Trauung oder Leichenbegleitung zu halten hat, sich an die Meditation begibt, der wird sich immer dazu zwingen müssen, der wird nie anders als sauer und mühevoll arbeiten; ja gerade auf diese Weise kann das heilige Amt sehr leicht zum Handwerk werden. Also Oratio, meditatio, tentatio, und das nicht bloß Sonnabends, sondern ohne Unterlaß!

Aus Weber's Betrachtungen über die Predigtweise und geistliche Amtsführung unserer Zeit.

Theologisches Intelligenzblatt.

Recension.

„**Leise Stimmen von Hesekiel's Knochenfeld.** Eine Predigt über Hesekiel 37, 1—14 u. s. w., gehalten von F. W. A. Riedel, Pastor in New Albany, Ind. 1872."

Erst spät kam dem Recensenten diese gedruckte Predigt vor Gesicht; daher die späte, deßhalb noch nicht zu späte Recension. Der Verfasser glaubte seine Synodalpredigt, die er zur Eröffnung der Generalconferenz unserer Synode zu Quincy zu halten hatte, „auf das Verlangen mehrerer Mitglieder des östlichen Districts" im Druck herausgeben zu sollen. Der Verf. hatte hiezu vollkommenes Recht, nur muß er sich dann auch eine öffentliche Kritik seiner Predigt und dessen, was drum und dran ist, gefallen lassen. Recensent hörte die Predigt selbst mit an, natürlich ohne die Parenthesen und Anmerkungen, der Eindruck war kein erbaulicher, und dieser Eindruck konnte durch das Lesen der Predigt nicht geändert werden. Man könnte schon mit dem Verf. rechten über die Wahl des Textes zu einer Synodalpredigt, da ja der Text sich seinem ganzen Inhalt nach viel mehr zu einem Missionsvortrag schickt; indessen muß die Ausführung des Textes für das Urtheil der Textwahl maßgebend sein. Fassen wir die Ausführung als Ganzes in's Auge, so ist sofort auffällig, daß das Ganze viel zu weitschichtig angelegt ist, um in dem Rahmen einer Predigt ein einheitliches, abgerundetes, in sich klares Ganze erhalten zu können. Für die so nothwendige Texterklärung blieb wenig, bis kein Raum, und was dann der Texterklärung Fleisch und Blut und Adern geben sollte, das kriegt man jetzt erst zu lesen in Gestalt von Parenthesen und Anmerkungen, und wie schülerhaft nimmt der dritte Theil sich aus! Nach der Ausführung des ersten und zweiten Theils mit ihrer pessimistischen Anschauung hätte doch sollen im dritten das Tröstliche und Erhebende um so mehr in den Vordergrund treten. Aber beim Hören schon strengte Rec. vergeblich seine Ohren an und bei der gedruckten Predigt die Augen. Der Verf. sucht durch eine lange Anmerkung den Verdacht eines Chiliasten von sich abzuwenden, hätte er doch lieber diesen dritten Theil für den Druck besser ausgearbeitet und in Betreff des Chiliasmus sich den betreffenden Passus der Augustana genau und gründlich angesehen. Die Predigt als Kunstproduct ist mißglückt.

Für den Rahmen einer Predigt wäre mit Beibehaltung der geschichtlichen Disposition des Verf. (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) sicher genug Stoff zu verarbeiten gewesen, wenn Verf. bei unserer Synode stehen geblieben wäre, namentlich wenn das Textmaterial exegetisch klar und bestimmt zurechtgelegt worden wäre. Dabei wäre es dem Verf. gewiß nicht passirt, das Jahr 1817 als Geburtsjahr der Union so stark hervorzuheben, während genanntes Jahr doch nur für das staatskirchlich unirte Preußen in Betracht kommt. Die Union vom theologischen Standpunkt aus betrachtet, statt vom kirchenregimentlichen, datirt aus den großen weltgeschichtlichen Ereignissen am Ende des vorigen und Anfange dieses Jahr-

hunderts, wo unter dem furchtbaren Druck des Tyrannen das Volk die höchsten Lebensgüter, die im Schweißtuch vergraben lagen, wieder lieben lernte, sie brach sich Bahn aus den Freiheitskriegen heraus, wo ein Geisteshauch durch die Länder ging, eine Neubelebung christlichen Glaubens, welche bei den gemeinsamen Inpulsen des Geisteslebens die seither trennenden Unterschiede der Confession vergessen ließ. Da wurden von Männern aus verschiedener Confession in harmonischem Verein Glaubensthaten gethan, die durch eine nur kommandirte Kirchenunion niemals hätten vollbracht werden können und dieser Zug gemeinsamer Verbindung zur gemeinsamen Arbeit an den höchsten Interessen der Menschheit war damals nicht bloß in Norddeutschland zu spüren, sondern ging durch die ganze civilisirte Welt hin. Die Missionsgesellschaften und Bibelgesellschaften auf dem Continent Europa's, in England, in Nordamerika erstanden alle in jener Zeit zwischen den Jahren 1790 und 1840; das weist doch betreffs des Ausgangspunktes auf ein höheres Kabinet zurück als das berliner, und eine solche Union kann nicht so leicht „anderwärts nachgeahmt" werden, wenn die Bedingungen dazu nicht vorhanden sind und es liegt in der Macht keines Kirchenregiments, beliebig Union einzuführen oder auch nicht. Die evangelische Kirche unseres Landes darf ohnehin nicht als eine Nachahmung oder Fortsetzung der staatskirchlichen Union Preußen's angesehen werden, als solche hätte sie können ihr Leben nicht einmal fristen, viel weniger eine gedeihliche Entwicklung eingehen, wie sie gethan hat, da ja das Staatskirchliche und seine Stütze hier von selbst wegfallen. Eben hieraus ist aber ersichtlich, daß auch bei der Union Preußen's das Staatskirchenregimentliche bei der Betrachtung dieser Union zurücktreten muß. Eine gesunde Union ruht auf der Glaubens- und nicht auf juridischer Unterlage.

Was noch einzelne Punkte betrifft, so muthet es den Leser sonderbar an, S. 8, Anmerk. Mitte zu lesen: „Insonderheit ist ein beklagenswerther Uebelstand in der unirten Kirche dieses Landes nicht in Abrede zu stellen, der hier schon deutlicher, wie in Deutschland (sic!) in der Anbahnung und Förderung eines gewissen dogmatischen Indifferentismus besteht und immer mehr zu Tage tritt und uns so den Mangel eines festen und entschiedenen Bekenntnißgrundes und einer daraus hervorwachsenden gesunden Kirchenzucht täglich schmerzlicher empfinden läßt. Eine Agende und etliche Synodalstatuten mit einem zu weitherzigen Bekenntnißgrunde sind keine festen und zuverlässigen Bindemittel." Das glauben wir dem Verf. auf's Haar, daß die evangelische Kirche an manchen Uebelständen „kränkelt", aber hier von dem Verf. als krank ausgegeben zu werden, ist etwas unerwartet. Ja, wenn der Verf. ein Ultralutheraner wäre, dann wäre diese Symptomatik erklärlich. (Man hat von anderer Seite her aus dem Kreis der Synode den Vorwurf gehört, es sei in unserem Seminar [da doch der Herzpunkt der Synode ist] zu viel Dogmatik getrieben worden und hier lesen wir von dogmatischem Indifferentismus, wie reimt sich das zusammen?) Was „die Agende und etliche Synodalstatuten mit einem zu weitherzigen Bekenntnißgrunde" betrifft, so kommt, was unsern Bekenntnißstand anlangt, nur der erste Paragraph der Synodalstatuten in Betracht; dort ist klar und deutlich zu lesen: „Die evangelische Kirche hält die heiligen Schriften Neuen und Alten Testaments für Gottes Wort und für die alleinige und untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens." Ist das ein zu weitherziger Bekenntnißgrund? und wenn die evang. Kirche sich zu dem Consensus der Bekenntnißschriften der lutherischen und reformirten Kirche bekennt, das ist zu wenig für den Verf.? Freilich dieser erste Paragraph erfordert eingehende Bearbeitungen und Auseinandersetzungen, wie sie seither, da kein Organ dafür vorhanden war, nicht möglich waren. Jetzt ist die „Theologische Zeitschrift" dafür da. Aber wer hat es dem Verf. gewehrt, mit seinen Collegen in der Nähe und Ferne diesen ersten Paragraphen zur Besprechung und Discussion zu bringen? Ist die obige Bemerkung dem Verf. wirklich ernst und seither ernst gewesen, so hätte er nie Glied unserer Synode werden sollen. Zudem vergißt Verf. vollständig, daß unser Kleiner Katechismus das Bekenntniß unserer Synode enthält, so daß der Vorwurf hier und S. 12 Parenthese und S. 15 Anmerk. c. vollständig ungerechtfertigt ist.

Was die Anmerkung S. 11 enthalten soll, ist nicht ganz klar. Jedenfalls geht das dort Erwähnte nur Einen District an. Denn die Aufnahme ist Sache der Districte; und der Vorwurf kann die ganze Synode nicht treffen, sondern zunächst die Beamten des betreffenden Districts.

Der, S. 10, der Synode, resp. dem Directorium, gemachte Vorwurf nimmt sich hier recht kleinlich aus und man muß sich wirklich fragen, ob's dem Verf. bei diesen „Mißgriffen" (es handelt sich nämlich um Mißgriffe in Gründung des Lehrerseminars, Proseminars und des College in Evansville,) nicht mehr um's Geld, das dabei darauf ging, als um die Ehre Gottes im rechten Treffen seines Willens zu thun war? Es genügt hier die Gegenfrage: hat der Verf. noch nie Etwas gethan in der besten Hoffnung, dem Willen Gottes gemäß gehandelt zu haben, („das hat der Herr gethan"), das sich hernach als ein „Mißgriff" herausgestellt hat? Solcherlei „Mißgriffe" werden sich bei dem besten Willen, sie zu vermeiden und nur nach Gottes Willen zu handeln, im gegebenen Falle so oder so wiederholen. Das wird doch der Verf. nicht im Ernst für eine so wichtige Sache erkennen wollen, daß deßwegen die Synode einem Todtenfeld gleichen sollte? Das ist ja lächerlich.

Zu S. 13. Daß ein Nichtpastor Mitglied einer geheimen Gesellschaft sein kann und doch zugleich Glied einer Synodalgemeinde, ist weder gegen unsere Synodalstatuten noch gegen die Grundzüge unserer Kirchen- und Gottesdienstordnung und so ist auch seine Delegation unanfechtbar. Uebrigens kann sich Rec. nicht erinnern, daß Verf. gegen die Zulassung jenes Delegaten als eines stimmberechtigten Mitglieds der Synode bei der Generalconferenz in Louisville, Ky., 1870 protestirt hat. Und wenn es auch geschehen wäre, und man hätte den Protest ad notam genommen, so hätten doch erst entsprechende Anträge an die Generalsynode gemacht werden müssen, und zwar hätten sie von einem oder mehreren Districten ausgehen müssen, und erst, wenn diese mit zwei Drittel Majorität (Syn. Stat. Cap. VIII, § 2) angenommen worden wären, hätte in diesem einzelnen Falle statutengemäß entschieden werden können. Was dieser Vorwurf über diesen einzelnen Fall hier soll, ist schwer einzusehen. Ebenso schwer ist einzusehen, inwiefern einem Mitglied einer geheimen Gesellschaft als Gemeinde-Delegaten der Synode mehr Recht eingeräumt sein soll, als irgend einem Prediger. Der Prediger stimmt als einzelne Person, der Gemeinde-Delegat stimmt als Repräsentant seiner Gemeinde. Es könnte höchstens eine Vergleichung stattfinden zwischen einem Gemeinde-Delegaten, der einer geheimen Gesellschaft angehört, und einem Gemeinde-Delegaten, der keiner solchen angehört, und diese zwei hätten dieselben Rechte. So gern Rec. dem Verf. auf diesem Gebiete, in welchem er in seiner Weise heimisch sein muß, ein einläßlicheres Urtheil zuerkennt, so ist es doch immer noch sein Privaturtheil, und nicht nach seinem Privaturtheil soll er Einzelnes vorwerfen, sondern für den Vorwurf von einzelnen Sachen nach dem Gesammturtheil sich richten, d. h. seinen Standpunkt in den Statuten nehmen. Kann er das nicht und hält dabei sein Privaturtheil der seitherigen Praxis gegenüber für richtig, so hat er seinerseits auf entsprechende Abänderung der Statuten anzutragen oder soll wenigstens eine solche anzuregen suchen. — Einstweilen gehört diese Frage, ob ein Mitglied einer geheimen Gesellschaft auch Mitglied einer christlichen Gemeinde sein kann, noch ganz in die Grenzen jeder einzelnen Gemeinde. Die Einzelgemeinde soll in ihrer Gemeindeordnung, wenn sie es für nöthig findet, sich da vorsehen. So wie die Sachen stehen, hätten wir ein großes Gebiet unserer Wirksamkeit von uns gewiesen, wenn alle Genossen solcher geheimen Gesellschaften deßwegen außer kirchlicher Pflege stehen gelassen werden sollten. Die Kirche erstarke von innen heraus; und es wird sich zeigen, ob sie diese Gesellschaften in ihrer Mitte dulden kann. Sind sie wirklich jene feindlichen oder fleischlichen Mächte, so werden sie von der geistesstarken Kirche ausgestoßen. Aeußere Gesetze helfen hier nicht. Dabei ist es denn doch ein bedeutender Unterschied, ob man den geheimen Gesellschaften Vorschub leistet z. B. dadurch, daß es auch den Predigern frei steht, ob sie Mitglieder werden wollen oder nicht, oder ob man der Sache zunächst nur ruhig zusieht, weil sie noch nicht spruchreif geworden ist. Und mit Gewalt einen Spruch zu thun, wo noch die Reife für das umfassende giltige Urtheil fehlt, weil der Prozeß, der die Reife des Urtheils bedingt, noch nicht weit genug gediehen ist, ist nicht recht. Lasset beides mit einander wachsen.

Endlich zu S. 15, Schluß (Anmerk.) Der Verf. hat offenbar eine zu hohe Meinung von sich, wenn er meint, „ich werde am Ende mißverstanden, indem ich solch starkes Getränke vorsetze, wie man es vielleicht längst nicht mehr gewöhnt ist." Es macht einen widerlichen Eindruck, wenn man sieht, wie Verf. es darauf absieht, Märtyrer seiner guten Meinung zu werden. Und was endlich sein Gutmeinen betrifft, das sich so oft wiederholt, („der Herr

aber kennt die redliche Absicht meines Herzens und die Gesinnungen, mit welchen ich auf dergleichen Schäden aufmerksam mache," S. 15), so hört sich das sonderbar an und zeigt von nicht eben großer Demuth. Als ob's sonst kein Mensch gut meinte mit der Synode als der Verfasser, als ob keiner der Synodalen so klare und scharfe Augen hätte wie der Verfasser! — Und ist es denn wahr, daß Verf. es so gut meint mit der Synode? Warum geht er denn weg von derselben? Doch nicht deßwegen, weil er's gut meint mit ihr? Doch auch nicht deßwegen, weil sie „kränkelt"; denn er hält es ja für seine Pflicht, gutmeinend es ihr zu sagen? Ist sein Gutmeinen ein ehrliches, — oder steckt etwas dahinter? — Des Verfassers Arbeit ist Simei-Arbeit. Es wäre für ihn besser gewesen, um sein selbst willen eine solche Predigt nicht zu machen, nicht zu halten, nicht im Druck herauszugeben mit Parenthesen und Anmerkungen. Er wäre ein gut Theil demüthiger geblieben vor Gott. Summa Summarum: Wer diese Predigt kaufen (der Reinertrag kommt dem syrischen Waisenhaus zu gut, — wie nobel! Verf. will den Simeilohn nicht in die Tasche stecken!) und lesen will, — sie liest sich nicht umsonst; sie ist äußerst instructiv, indem sie nach allen Seiten der Ausführung hin bis in die Motive hinein zeigt, wie man eine Predigt nicht machen, nicht halten, nicht drucken lassen soll. F. Kauffmann.

Die Auferstehungsgeschichte des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik betrachtet von F. L. Steinmeyer. Berl. 1871. Wiegandt u. Grieben. 1 Thlr.

„Die Auferstehung Jesu Christi von den Todten ist diejenige Thatsache der evangelischen Geschichte, bei deren Bestreitung sich die negative Kritik unter äußerster Anspannung ihrer Kräfte zum Gipfelpunkt der Energie erhoben hat." Mit diesem Satz beginnt Dr. Steinmeyer seine Schrift über die Auferstehungsgeschichte des Herrn. Am Schlusse des so eröffneten einleitenden Abschnittes heißt es: „Der Apologet steht hier an dem Punkt, an welchem die Entscheidung über Sein oder Nichtsein des rechtfertigenden und seligmachenden Glaubens hängt." Wer nun aber die Bezugnahme auf die negative Kritik in der Einleitung und auf dem Titel so verstehen wollte, daß er sich das Buch lediglich oder vornehmlich mit Bestreitung der gegnerischen Behauptungen und Leugnungen angefüllt dächte, der würde sehr irren. Dr. Steinmeyer befolgt in dieser Schrift dieselbe apologetische Methode, wie in ihren beiden die Wunder des Herrn und die Leidensgeschichte behandelnden Vorläufern; die Entkräftung und Entgründung der gegnerischen Einwürfe stellt er in die zweite Linie; voran und obenan stellt er die Nachweisung der inneren Bedeutung, der soteriologischen Wichtigkeit bez. Nothwendigkeit der besprochenen Heilsthatsache. Wenn der Verfasser sagt, das Programm seiner Apologie laute: „Jesus ist der Christ, und darum mußte er auferstehen," so könnte der Schein entstehen, als wollte er sich durch den Nachweis der dogmatischen Nothwendigkeit der Auferstehung aller weiteren Mühe überhoben erachten und die kritischen Bedenken einfach ignoriren. Aber dieser Schein trügt durchaus. „Von der gewonnenen Ueberzeugung, daß der Christ im Tode nicht habe bleiben können, daß er kraft der Auferstehung sein Leben habe wiedernehmen müssen, gilt es durchaus zur Geschichte wieder zurückzukehren. Aber dann, so hoffen wir, wird uns eben diese Geschichte in einem anderen Lichte erscheinen. Dann wird ihr auffälliger Charakter, in welchen sich der bloße Historiker nicht finden kann, uns durchsichtig sein; dann wird auch die Verschiedenheit der Berichte, „„da jeder dem anderen, ja jeder sich selbst widersprechen"" soll, den Nerv des Befremdens verlieren; und die wahrhaft gerechtfertigte Geschichte gedeiht zur Sabbathsruhe der Ueberzeugung." Dieser Auffassung seiner Aufgabe gemäß handelt der Verfasser in den drei Hauptabschnitten seines Buches zuerst von der „Auferweckung Jesu", von der Gottesthat, die das Wunder vollbracht hat, sodann von der „Auferstehung Jesu", von der Person dessen, der sich als den Lebendigen erwiesen hat, und endlich von den Erscheinungen des Auferstandenen im Kreise der Seinen. — Eine Beilage enthält eine Abhandlung über Renan's Leben Jesu; sie ist insofern gegenwärtig von besonderem Interesse, als sie an der Hand französischer Quellen auf die religiösen Zustände Frankreichs näher eingeht.

Möge das Buch dazu beitragen, daß in der deutschen Christenheit die Zahl derer sich mehre, die als überzeugungsfeste Osterboten und als glaubensfrohe Ostergäste predigen und bekennen: **Christus ist auferstanden! Er ist wahrhaftig auferstanden! Hallelujah!** —

Theologische Zeitschrift.

Herausgegeben von der Deutschen Evang. Synode des Westens.

Jahrgang I. April 1873. Nro. 4.

Was ist Theologie?

(Schluß.)

Die praktische Theologie, der dritte und letzte Haupttheil des Ganzen, hat die „kirchliche Ausübung" oder „Pflege des Christenthums" zum Inhalte. Denn es handelt sich nun zuletzt um die Frage: wie soll und kann die christliche Religion in den Menschen verwirklicht werden? Das ist ja der Offenbarungs-Zweck, das die von der christlichen Theologie zu lösende Aufgabe.*) So wird dieselbe nothwendig zu einer praktischen Wissenschaft als einem Wissen um die rechte kirchliche Thätigkeit zum Zweck der Ausbreitung der christlichen Religion und der Begründung derselben unter und in den Menschen. — Wohl hat die ganze Theologie einen auf's Praktische gerichteten Charakter; denn sie will kein bloßes Wissen, keine rein theoretische Erkenntniß anstreben, sondern hat allezeit das Handeln oder doch den praktischen Sinn, die sittliche Gesinnung zum Zweck. Aber es ist doch noch ein Unterschied zwischen einer „praktischen" Wissenschaft in dem eben angedeuteten Sinne und einer Wissenschaft des Praktischen, zwischen der Wissenschaft des Christenthums überhaupt und der Wissenschaft oder Theorie „der kirchlichen Ausübung des Christenthums." —

Am meisten Aehnlichkeit hat, wie man sieht, der Begriff der praktischen Theologie mit dem der Ethik oder christlichen Sittenlehre. Ja beide scheinen fast identisch zu sein. Oder ist nicht auch die christliche Sittenlehre eine gewisse Theorie der Ausübung des Christenthums? Wohl; aber die vermeintliche

*) Genau verhält sich die Sache also. Nicht die Theologie zunächst ist es, welche diese Aufgabe zu lösen hat, sondern die Kirche ist es. In der Theologie kommt die Kirche nur zum klaren und bestimmten Bewußtsein ihrer Aufgabe, sowie der Mittel und Wege, wie jene am richtigsten und erfolgreichsten zu lösen. Insofern kann man wohl in einem gewissen Sinne sagen, die Theologie sei überhaupt das „Selbstbewußtsein der Kirche von ihrer Selbsterbauung" (siehe oben die betreffende Erklärung des Begriffs der Theologie). Allein es ist zu beachten, daß eben doch nicht die Kirche schlechtweg das Subject der Theologie ist. Man kann in dieser Beziehung drei Lebenskreise, die zugleich drei Stufen der christlichen Erkenntniß darstellen, unterscheiden: erstens, die Stufe der unmittelbaren Wahrnehmung; zweitens, die Stufe des Bewußtseins; drittens, die Stufe des Selbstbewußtseins. Auf dieser dritten Stufe wird die Kirche zu einer Theologischen, und dieser dritte Lebenskreis der Kirche ist das Subject der Theologie. Es versteht sich von selbst, daß das Gesagte nur im Allgemeinen gilt; denn nulla regula sine exceptione.

Identität beider Disciplinen ist doch nur eine scheinbare. Bei aller Aehnlichkeit läßt sich der wesentliche Unterschied beider nicht verkennen. Die Ethik hat es nur mit einem Theil der christlichen Religion (der christlichen Sittenlehre) zu thun, die praktische Theologie mit dem Ganzen. Die Ethik lehrt die sittliche Ausübung des Christenthums, die praktische Theologie die kirchliche. Die Ethik zeigt, wie der Einzelne seinem christlichen Glauben gemäß leben soll; die praktische Theologie zeigt, wie die Kirche als solche sich in der Menschheit auszubreiten und fortzupflanzen hat. Die Ethik wendet sich an den Christen als solchen, die praktische Theologie wendet sich an den Christen als Diener der Kirche. Die Ethik lehrt die Kunst des kirchlichen Lebens überhaupt, die praktische Theologie lehrt die Kunst des kirchlichen Verfahrens und Handelns.

Die praktische Theologie zerfällt (nach Nitzsch, der unter den Theologen der Neuzeit überhaupt das Tüchtigste auf diesem Gebiete geleistet hat) in zwei Hauptabtheilungen: in die Theorie des lkirchichen Lebens und in die Theorie des kirchlichen Handelns. Das kirchliche Leben bildet die nothwendige Grundlage und Bedingung des rechten kirchlichen Handelns; daher muß jenes hier zuerst betrachtet werden, und zwar zunächst nach seiner ursprünglichen, biblischen Idee und dann nach seinem gegenwärtigen, protestantischen Begriff. Was die urbildliche Idee oder den biblischen Begriff des kirchlichen Lebens betrifft, so handelt es sich um die Fragen: 1. wie entsteht oder begründet sich die christliche Gemeinde? 2. in welchen Thätigkeiten entfaltet sich das christliche Gemeinde-Leben? 3. wie gestaltet und verhält sich die christliche Gemeinde zu andern Arten des Gemeinschafts-Lebens? Was dagegen den jetzigen Standpunkt oder den protestantischen Begriff des kirchlichen Lebens anlangt, so handelt es sich dabei: 1. um die Grundsätze des evangelischen kirchlichen Lebens; 2. um die bekenntnißmäßigen (confessionellen) und volksthümlichen (nationalen) Unterschiede des evangelischen Kirchenwesens; 3. um die Verjüngung und fortschreitende Entwicklung des evangelischen Kirchenwesens.

Die zweite Hauptabtheilung, die Theorie des kirchlichen Verfahrens oder Handelns (die eigentlichen „Kunstlehren"), handelt erstens vom „Kirchendienst" und zweitens vom „Kirchenregiment." 1. Der Kirchendienst ist a. Dienst am Wort und zwar α. kirchliche Rede (Predigt), wovon die Homiletik, und β. kirchlicher Unterricht (Katechese), wovon die Katechetik handelt. Der Kirchendienst setzt sich sodann fort b. in der kirchlichen Feier oder im Cultus im engern Sinne, wovon die Liturgik (die Kunst des Leiturgos — λειτουργια) handelt, und vollendet sich c. in der speciellen („eigenthümlichen") Seelenpflege (Seelsorge), wovon die Pastoraltheologie oder „Pastorallehre" insonderheit handelt, weil hier der Geistliche als Pastor im engern ja im engsten Sinne, als eigentlichster Seelenhirte, in Betracht kommt. 2. Das Kirchenregiment (als kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung) wird in der „kirchlichen Verfassungslehre" und zwar a. im allgemeinen Kirchenrecht (die kirchliche Gesetzgebung betreffend), b. in der allgemeinen Kirchenordnung (die kirchliche Verwaltung anlangend) behandelt.

Damit schließen wir einstweilen diesen Artikel. Wir haben uns bei unserer Frage immer mehr der Darstellung der menschlichen Seite der Theologie zugewendet. Es war eben unsere Absicht, die Theologie hier als Wissenschaft aufzufassen und zu behandeln. Vielleicht will Jemand nun auch noch die göttliche Seite mehr hervorheben. Wir würden uns dessen freuen. Auch wir wollen nicht vergessen, glauben auch hier nicht vergessen zu haben, daß auch für den Theologen als solchen das "Ora"! das Erste ist und bleibt und das "Labora"! erst in zweiter Linie an die Reihe kommt.

Unsere Aufgabe nach § 1 unserer Synodalstatuten.

Von P. F. Kauffmann.

Daß die deutsch-evangelische Synode des Westens eine Aufgabe hat, wird Niemand im Ernst bestreiten wollen, und daß diese Aufgabe in erster Linie die Geistlichen dieser Synode angeht, auch nicht. Wenn nun im Folgenden von unserer Aufgabe die Rede sein soll, so ist dabei noch nicht zu denken an das, wovon §§ 2 und 3 unserer Synodalstatuten reden, wo von der Beförderung und Ausbreitung des Reiches Gottes als von unserer Aufgabe im Allgemeinen, und von der Begründung und Verbreitung der evangelischen Kirche unter der deutschen Bevölkerung der Vereinigten Staaten von Nord-Amerika als von unserer Aufgabe im Besondern, und weiter von der Sorge für treue und weise Führung des evangelischen Predigtamts, von der Sorge für wahrhaft evangelische Gestaltung der zu ihr gehörenden und unter ihrem Einfluß stehenden Gemeinden, und für Heranbildung von evangelischen Predigern und Lehrern als von unserer vornämlichen Aufgabe gesprochen wird. Vielmehr denken wir bei unserer Aufgabe jetzt nur an das, was uns als evangelische Prediger erst recht in den Stand setzt, den in §§ 2 und 3 ausgesprochenen großen und heiligen Aufgaben einigermaßen gerecht zu werden, kurz an das, was uns in § 1 unserer Synodalstatuten als Aufgabe gestellt wird. Da nicht alle Leser der theol. Zeitschrift im Besitz der Synodalstatuten sein werden, so ist es nöthig, den Wortlaut des ersten Paragraphen hier vorauszuschicken.

„§ 1. Die Deutsche evangelische Synode des Westens, als ein Theil der evangelischen Kirche, versteht unter der evangelischen Kirche diejenige Kirchengemeinschaft, welche die heil. Schriften des Neuen und Alten Testaments für das Wort Gottes und für die alleinige und untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens erkennt und sich dabei bekennt zu der Auslegung der heil. Schrift, wie sie in den symbolischen Büchern der lutherischen und reformirten Kirche, als da hauptsächlich sind: die Augsburgische Confession, Luthers Katechismus und der Heidelberger Katechismus, niedergelegt ist, insofern dieselben mit einander übereinstimmen; in ihren Differenzpunkten aber hält sich die evangelische Synode des Westens allein an die darauf bezüglichen Stellen der heil. Schrift, und bedient sich der in der evangelischen Kirche hierin obwaltenden Gewissensfreiheit."

Freilich von einer Aufgabe steht in diesem Paragraphen, so wie er sich liest, Nichts verzeichnet. Sondern das Wesen unserer Synode ist in demselben in kurzen Umrissen dargelegt. Unsere Synode ist ein Theil der evangelischen Kirche. Was von dieser, als dem Ganzen gilt, bezüglich ihres Wesens, muß auch von einem Theil des Ganzen, von unserer Synode, gelten. Da werden nun zwei Hauptpunkte, welche das Wesen der evangelischen Kirche ausmachen, angegeben. Erstens: Die deutsche evangelische Synode des Westens versteht unter der evangelischen Kirche diejenige Kirchengemeinschaft, welche die heil. Schriften des Neuen und Alten Testaments für das Wort Gottes und für die alleinige und untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens erkennt. Zweitens: Unsere Synode, als Theil der evangelischen Kirche, bekennt sich zu der Auslegung der heil. Schrift, wie sie in den symbolischen Büchern der lutherischen und reformirten Kirche niedergelegt ist. Schon der erste Hauptpunkt beschließt zwei unterschiedene Gedanken in sich: a. die heil. Schriften des Neuen und Alten Testaments sind Gottes Wort; b. die heil. Schriften Neuen und Alten Testaments sind die alleinige uud untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens. Das normative Ansehen der heil. Schrift ist durch diesen ersten Hauptpunkt sicher gestellt. Der zweite Hauptpunkt schließt drei unterschiedene Gedanken in sich. a. Die Auslegung der heil. Schrift, wie sie in den symbolischen Büchern der lutherischen und reformirten Kirche, hauptsächlich in der Augsburgischen Confession, Luthers Katechismus und dem Heidelberger Katechismus, niedergelegt ist, ist unserer Synode nur in beschränktem Sinne maßgebend, nur insofern nämlich, als die symbolischen Bücher beider Kirchen mit einander übereinstimmen. Es wird also hier ein Lehrconsensus der beiden genannten Kirchen auf Grund ihrer Symbole statuirt und demselben maßgebendes Gewicht bezüglich der Lehre zuerkannt. Dies ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß der Consensus beider Kirchen sich des Consensus der heil. Schrift selbst erfreut. — b. In den Differenzpunkten der symbolischen Bücher beider Kirchen hält sich unsere Synode allein an die auf die Differenzpunkte bezüglichen Stellen der heil. Schrift. Es wird also hier auch ein Dissensus beider Kirchen auf Grund ihrer Symbole statuirt. Diesem Dissensus aber wird kein maßgebendes Gewicht bezüglich der Lehre zuerkannt, weil demselben keine den Consensus störende oder gar aufhebende Kraft beigemessen wird; sondern in diesen Differenzpunkten soll der auf sie bezügliche Wortlaut der heil. Schrift entscheiden. — c. Bei dieser Entscheidung des Wortlauts heil. Schrift kommt aber noch ein anderer Factor in Betracht, nämlich unsere Synode bedient sich der in der evangelischen Kirche hierin (bei den Differenzpunkten und der Entscheidung des Wortlauts heil. Schrift) obwaltenden Gewissensfreiheit. Der Sinn dieser Bestimmung ist folgender: Der Wortlaut der heil. Schrift in solchen Differenzpunkten kann, von den Einzelnen zu Rathe gezogen, eine verschiedene Erklärung und Auffassung erleiden, so daß doch der Wortlaut der heil. Schrift eben durch das individuelle Verständniß, resp. Halb- oder Mißverständniß, keinen Entscheid in dem betreffenden Differenzpunkt herbeiführen könne. Indem aber im Blick auf diese individuelle Auf-

fassung einer Schriftstelle in einem Differenzpunkt die Gewissensfreiheit des Einzelnen als maßgebende zweite Instanz (der ersten Instanz, dem Wortlaut heil. Schrift, subordinirt) in Anspruch genommen ist, so ist das nur möglich von der Voraussetzung aus, daß das einzelne Individuum auf dem Consensus beider Kirchen fuße, und der Einzelne so, von dem Consensus getragen, in den Differenzpunkten getrost der Freiheit seines Gewissens in Auffassung der betreffenden Bibelstelle überlassen werden dürfe, indem bei ihm nicht nur nicht zu befürchten sei, daß er bei seiner Schriftauffassung (in den Differenzpunkten) in einen schlechthinnigen Gegensatz zur Schriftlehre im Ganzen und zu dem ihn tragenden Consensus zu stehen komme (negativ), sondern (positiv) zu hoffen steht, daß durch ein solches Walten der Gewissensfreiheit in den Punkten des Dissensus dieser Dissensus selbst, statt den Consensus zu gefährden, durch die Arbeit vieler Einzelnen in der Kirche in einen mehr- und vielgestaltigen, aber harmonischen Consensus sich auflöse. — Dies ist in kurzen Zügen der Inhalt des ersten Paragraphen.

Daß dieser erste Paragraph, so beschreibend er zu Werke geht, eine große Aufgabe an uns Pastoren zumeist stellt, wird nach dem kurzen Umriß seines Inhalts von selbst einleuchten.

Diese Aufgabe bezieht sich gemäß den zwei Hauptmomenten, welche das Wesen der evangelischen Kirche ausmachen, auf unsere Stellung 1. zur heil. Schrift und 2. zu den symbolischen Büchern beider Kirchen.

Erster Theil der Aufgabe.

Die heil. Schriften Neuen und Alten Testaments sind Gottes Wort, und wenn das, so sind sie die alleinige und untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens. Woher wissen wir, daß die heil. Schrift Gottes Wort ist, daß sie also für uns die alleinige und untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens bilden muß? Wir glauben es zunächst; wir sind in diesem Glauben aufgewachsen und großgezogen, wir haben es als ein Vermächtniß der evang. Kirche überkommen. Die sogenannte Einleitungswissenschaft gibt hierauf keine Antwort. Sie hat bloß Aufschluß darüber zu geben, wann die einzelnen Schriften und von wem sie geschrieben worden sind, und ob sie unverfälscht auf uns gekommen sind. Und so dankenswerth die Ergebnisse dieser Wissenschaft hinsichtlich der Authentie und Integrität der heil. Schriften sind, so hat sie doch mit der speciellen Frage der Theopneustie der heil. Schriften nichts zu thun.

Aber es treten uns wohl Erfahrungsbeweise zur Seite im Sinne des Worts unseres Heilandes: „So Jemand wird deß Willen thun, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede." Es hat vielleicht ein Wort der heil. Schrift uns göttlich berührt, einen ganz neuen Impuls für unser Leben uns gegeben, daß es uns praktisch klar geworden ist, eine solche Wirkung lasse sich nur auf ein Gotteswort zurückführen. Und was wir von einem einzelnen Wort halten gelernt haben, tragen wir auf das Ganze, die ganze heil. Schrift, über. Oder es sind Aussprüche Christi maßgebend für

uns, wie sie es ja sein sollen. „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht," seine Lehre stamme von Gott; vom Gesetz dürfe kein Titelchen weggenommen werden; er selbst sei nicht zur Auflösung, sondern zur Erfüllung des Gesetzes gekommen u. s. w. Bezüglich der Theopneustie der Schriften der Apostel werden uns Aussprüche Christi leiten, sein (Christi) Geist werde sie erinnern an all' das, was er ihnen gesagt habe. Gemäß dieser Geistdurchdrungenheit bezeugen die Apostel ihrerseits, die Schrift Alten Testaments sei von Gott eingegeben, und Paulus sagt von seinem Evangelium, er habe es vom Herrn empfangen. So wahr und unanfechtbar das Alles für einen Christen ist, so sind das doch nur Ausführungen für das Glaubensleben. Aber dieser unser Glaube muß auch wissenschaftlich erfaßt werden. Und für die wissenschaftliche Erfassung ergeben sich hier Fragen, die ihrer Lösung noch harren. Wie hat man sich die Theopneustie der heil. Schrift, die Inspiration der heil. Schriftsteller zu denken? Die heil. Schriftsteller waren doch Menschen, sie haben sich der menschlichen, im Alten Testament ihrer nationalen, im Neuen Testament der damaligen Weltsprache, bedient. Grammatik, Styl, Logik und alle sonstigen schriftstellerischen Eigenschaften haben sie mehr oder weniger mit Profanscribenten gemein. So haben diese Schriften offenbar eine ächt menschliche Seite. Mit welchem göttlichen und menschlichen Recht müssen wir das, was sie geschrieben haben, für Gottes Wort erklären? Die mechanische Inspirationstheorie, nach welcher die Schriftsteller nur die Feder oder der Griffel in der Hand des Gottesgeistes gewesen wären, will's nicht mehr thun. Man fühlt sofort, daß diese Art der Inspiration weder Gottes noch des Menschen würdig wäre. Eine solche äußere Verbindung zwischen Gott und Mensch zum Behuf göttlicher Offenbarungen ist schlechtweg nicht denkbar. Hierüber nun etwas Verständiges, der Sache mehr und mehr Entsprechendes zu sagen, ist nur möglich für den gläubigen Theologen, der sich eindringlich mit den heil. Schriften der heil. Schrift beschäftigt und jede der Schriften darauf ansieht, in wiefern sie würdig sei, Gottes Wort genannt zu werden. Nicht bloß für Urkunden der göttlichen Offenbarung wollen die heil. Schriften Alten und Neuen Testaments in unserem ersten Paragraphen angesehen sein, das wäre bedeutend weniger über die heil. Schrift ausgesagt, als der Wortlaut des Paragraphen fordert. Der Weg nun hierüber, eine mehr und mehr befriedigende Antwort zu bekommen, ist der der Exegese und der der Alt- und Neutestamentlichen Theologie. Und eben diese zwei Stücke bilden somit den ersten Theil unserer Aufgabe.

Es ist nun freilich wahr, daß schon während der sog. Studienzeit auch exegetische Studien gemacht werden. Aber das ist die Forderung, daß mit dem Schluß dieser Studienzeit die exegetischen Studien nicht auch geschlossen werden dürfen; da sollten diese erst recht beginnen. Während der Studienzeit „hört" man Exegese, hernach soll man Exegese treiben. Dem Exegeten fällt das Forschen und Suchen in der Schrift und das Erklären derselben als Aufgabe zu, dem Studirenden das Aufnehmen und Empfangen der mitgetheilten Forschung. Nachher soll's anders werden, nicht auf dem Weg der Emancipation von dem

seither Gehörten und Aufgenommenen, sondern durch das rechte Hören und Empfangen soll eine reife Frucht gezeitigt werden; und diese soll darin bestehen, daß der Studirende sich (relativ) reif und mündig weiß und fühlt, nun selbst den heil. Schriftstellern ihr Wort abzulauschen, selbst zu forschen und zu suchen und zu erklären. Diese reife Frucht der (relativen) Mündigkeit in der Exegese muß gezeitigt worden sein auf dem Wege des geistigen und geistlichen Wachsthums.

Um dieser Aufgabe der Exegese zu genügen, reicht auch ein eingehendes Studium der sonntäglichen und sonstigen Predigttexte, das gelegentliche Aufsuchen, Nachschlagen und Nachdenken über wichtige Stellen geschichtlichen, dogmatischen und moralischen Inhalts nicht aus. Denn ein solches Verfahren dient immer nur zur Kenntnißnahme einzelner kürzerer oder längerer Partieen eines Buchs oder zum Verständniß von Stellen verwandten Inhalts in verschiedenen Büchern; während es recht eigentlich darauf ankommt, die heil. Schriften einzeln nach ihrem ganzen Inhalt zu studiren und verstehen zu lernen. Es ist viel Schriftkenntniß unter uns Pastoren verbreitet; ob aber in demselben Verhältniß Schrifterkenntniß der Schrift, das ist eine andere Frage.

Dieser Aufgabe der Schrifterkenntniß wird nur Genüge geleistet, wenn der Wortlaut jeder Schrift von uns verstanden wird, so daß aus dem Verständniß des Wortlauts der Gedankengang jeder einzelnen Schrift uns durchsichtig, klar und gegenwärtig wird. Und dieser bestimmt fixirte Gedankengang wird dann wieder helles Licht verbreiten helfen auf einzelne an und für sich schwierige Stellen, die für sich betrachtet eine verschiedene Fassung zulassen, indem denselben durch den Gedankengang im Ganzen und durch den nächst vorangehenden und nachfolgenden Zusammenhang im Einzelnen ihre hierher gehörige Fassung gegeben wird. Eine solche Exegese muß einen grammatisch-historischen, psychologischen und pneumatischen Charakter haben.

Wären wir für das Alte Testament Hebräer und zwar alte, ältere und jüngere Hebräer, je nach dem Alter einer alttestamentlichen Schrift, und für das Neue Testament Griechen aus dem nachalexandrinischen Zeitalter, so würde uns die Grammatik wenig Schwierigkeit bereiten. Wie unser deutsches Sprachidiom uns eingeboren ist und wir einen deutschen Schriftsteller verhältnißmäßig leicht verstehen, namentlich wenn wir die deutschen Sprachgesetze uns zum Bewußtsein gebracht haben; ebenso leicht würde uns die Grammatik der genannten zwei Sprachen werden. — Hätten wir ferner zu der Zeit eines heil. Schriftstellers gelebt, in der er geschrieben; wären seine und seiner Zeitgenossen Verhältnisse die unsrigen, so würde auch das historische Moment der Exegese uns nicht viele Schwierigkeiten machen, wo wir jetzt zum Theil mühsam einzelne geschichtliche Züge zusammenlesen müssen, um ein einigermaßen vorstellbares Bild der Situation erhalten zu können, oder wo wir, wenn ein klares Zeitgemälde vorliegt, jedenfalls auf dem Wege geschichtlicher Betrachtung die Photographie dieses Zeitgemäldes in uns aufnehmen müssen. — Das psychologische Moment faßt hauptsächlich das in sich, daß man sich in den Charakter des betreffenden Schriftstellers, in die seelischen Stimmungen und

Vorgänge dieses Charakters und derer, mit denen er es zu thun hat in seiner Schrift, hineinversetzen kann; daß man also, so viel das menschenmöglich ist, aus seiner eigenen Eigenthümlichkeit und seelischen Beschaffenheit sich herausbegibt auf den Standort des heil. Schriftstellers und aus dessen Eigenthümlichkeit und Anschauung heraus das, was er geschrieben hat, verstehen lernt. Für dieses psychologische Verständniß würde ein Nahegerücktsein in Zeit und Ort nicht so viel helfen, als bei dem grammatischen und historischen Moment, indem hier hauptsächlich die Individualität des Schriftstellers in Betracht kommt; nur so weit die individuelle Eigenthümlichkeit z. B. des Jesajas durch sein Geberdenspiel, durch seine ganze ausgeprägte Haltung, durch das Auge und das Gehör sich dem Sehenden und Hörenden erschlösse, wäre dieser Sehende nnd Hörende im Vortheil für das richtige Auffassen der individuellen Eigenthümlichkeit eines heil. Schriftstellers (z. B. des Jesajas) vor dem, der zum Verständniß hiefür nur an die Schrifterzeugnisse des heil. Schreibers gewiesen ist. Uns Spätgebornen sind die Schriften der heil. Schreiber die einzige Quelle für das Verständniß ihrer Eigenart; und erst wenn uns dieses Verständniß ihrer Eigenart durch tiefes Sichversenken in Form und Inhalt ihrer Schriften geworden ist, können wir vom Standpunkt des heil. Schriftstellers aus (und das auch nur relative) seiner Schrift verstehen.

(Schluß folgt.)

Ueber Kirche und deren Aufgabe.

Was den Inhalt des Glaubens anbetrifft, so ist derselbe als ein geoffenbarter unwandelbar, und ebenso wenig eine Person als eine Zeit kann denselben nach ihrem Geschmacke oder Bedürfnisse, moralischem, intellectuellem oder physischem ändern, etwas Neues setzen, Gegebenes verneinen, ohne aus dem Kreise der Jünger und Bekenner Christi zu treten.

Der Kirche ist die hohe Aufgabe von ihrem Herrn und Meister geworden, die Haushälterin der göttlichen Geheimnisse zu sein; — nicht nur soll sie dieselben in ihrer Reinheit bewahren, sondern sie auch der Gemeinde und denen, die draußen sind, mittheilen und darbieten. Ersteres thut sie durch Abwehr von Irrlehren, indem sie die Materie des Glaubens in ihren Bekenntnissen aufstellt; Letzteres durch die gesammte Thätigkeit in Kirche, Schule, Haus und Welt.

Es wird unserer evangelischen Kirche oftmals theils von Unwissenden, theils von Uebelwollenden bitter aufgedrückt, daß sie in dem ersten Punkte, der Bekenntnißfrage, den historischen Boden verlassen habe und allerlei irrgläubige Lehren begünstige. Sie übersehen, daß die Augustana das anerkannte Bekenntniß der ganzen evangelischen Kirche ist. Vielleicht fehlt es in ihr eben so wenig wie in anderen Kirchen an solchen, die eine große Abneigung gegen das hegen, was man Orthodoxie nennt, und in ihren Predigten und ihrem Wirken furchtsam jedes Dogma, jede Vertheidigung, jeden Angriff auf den ungläubigen Zeitgeist vermeiden. Gewiß mit großem Unrechte! Wer hat

mehr Dogmatik in seinen Worten an die Gemeinde, wer hat die Ungläubigen auf der Gasse und in den Schulen der Weltweisen öfter, schärfer, vernichtender angegriffen, als St. Paulus? Wer berechnet, wie Viele durch ihn bekehrt sind? Nur nicht Predigten, die sich nur an das sogenannte Gefühl wenden; sie wirken vielleicht, aber im besten Falle nur bis zur Entleerung des Thränensackes. In allen Zeiten großer Blüthe des geistlichen Lebens ist vorzüglich dogmatisch gepredigt worden. — Wer etwa verächtlich fragen wollte, was können solche dogmatische, apologetische Predigten eines Glaubenslosen helfen, dem sei die Gegenfrage gestellt: was nützen denn Gefühlspredigten eines Glaubenslosen? —

Es wird gewiß von Niemandem der vorstehende Gedanke so mißverstanden werden können, als ob irgendwie dem confessionellen Parteihader das Wort geredet werden solle. Vollständiges Schweigen auf die oft etwas boshaften Angriffe streitsüchtiger Confessionellen ist gleicher Weise vom Uebel; denn die Gewissen der Schwachen werden dadurch verwirrt und die Sache der Wahrheit wird feige von denen verlassen, die zu ihren Vertheidigern bestellt sind.

Das Bekenntniß, insofern es eine Schutzmauer vor der gegen die Kirche ankämpfenden und in sie eindringenden Lüge ist, bedarf zu Zeiten — nicht der Veränderung; sondern — der Erweiterung, der genaueren Bestimmung einzelner Theile. Gleichwie die Vertheidiger einer Festung den Theil derselben während der Belagerung ganz besonders zu stärken suchen, der vormals nicht, aber jetzt dem Feinde zum Angriffspunkte diente. — Welches geringe Interesse haben die Angriffe der gnostischen, manichäischen und anderer Irrlehrer der ersten Jahrhunderte für uns und unsere Kirche. Gegen sie baute die Kirche jener Zeit unter großen Kämpfen starke Werke und verwahrte ihnen das Eindringen durch Aufstellung der bezüglichen ökumenischen Bekenntnisse. —

Aber wie soll die gläubige Kirche unserer Zeit in ihrer argen Zersplitterung es dazu bringen, den Materialisten mit ihrem wissenschaftlich scheinenden Anhange der Naturalisten ein besonderes Bekenntniß, das den Christenglauben gegen sie schützt und im Gegensatz zu ihnen ausdrückt, aufzustellen? — Da mag man bedenken, daß in der Rüstkammer des Bekenntnisses, wenn auch keine einzelnen, besonderen Waffen gegen diese Feinde, so doch genug derselben vorhanden seien, die auch diese modernen Irrlehren bekämpfen. —

Nach der besonderen Lage unserer zeitigen protestantischen Kirchengemeinschaften kommt es, wie es scheint, hauptsächlich darauf an, daß zunächst die einzelne Gemeinde, der einzelne Prediger die größte Aufmerksamkeit auf diesen bedrohten Punkt der Kirche wende und an seinem Theile abwehre, kämpfe, überzeuge, baue. Man klagt vielfach, daß die Predigt die Macht über die Menge verloren habe. Nur wenige Geistliche können sich in ihrem Amte des Gegentheils rühmen. Leider verweltlichen immer mehr einzelne Glieder der Gemeinden und oft gehen sogar die Letzteren ganz zu Grunde.

Nichts würde ungerechter sein, als diesen traurigen Zustand der Gemeinden den zu oft mißachteten, und gezwungener Weise hin- und herwandernden Geistlichen aufzubürden, — wie zuweilen geschieht. — Hier wirken viele Ur-

sachen zusammen. Diejenigen, welche sich in ihrem Bekenntnisse von aller historischen Grundlage, von der Kirche, wie sie sich in der Zeit entwickelt hat, loslösen, und nur sich und ihr persönliches Empfinden predigen und lehren, — diejenigen, welche jede sichtbare Gestalt des Reiches Gottes auf Erden leugnen, denen die sichtbare Kirche, besonders etwa die Landeskirche, ohne Weiteres in sich schon das Babel ist —: die würden etwas gegen ihr eigenes Glauben erstreben, wenn mit ihrer Hülfe und Arbeit eine fromme Gemeinde, eine glaubens- und liebeseinige Synode entstände. —

Gewiß sollte von unsrer Kirche die reiflichste Ueberlegung und aller Eifer angewandt werden, daß die sich aus dem Gesagten ergebenden Forderungen zum innern Erstarken unserer Kirche und zu ihrer Wahrhaftmachung nach Außen in immer reicherem Maaße erfüllt würde. Besonders möchte dies dadurch erreicht werden, daß die in unserer Mitte studirenden jungen Männer nicht nur der Bibel und dem Bekenntnisse ihre vollste Theilnahme schenken, sondern daß sie auch reichlich aus der Fülle der naturwissenschaftlichen und philosophischen Bestrebungen unserer Zeit schöpfen, um zunächst dieselbe zu verstehen, ihre etwaige Wahrheit und Berechtigung zu begreifen und diese von ihrer Lüge unterscheiden zu können. Dann wird das Geschlecht der Prediger, das uns abzulösen bestimmt ist, auch in der Sprache und Denkweise unserer Tage mit dem größten Erfolge mitten auf dem Markte der Welt die Lüge angreifen, die Kirche reinigen und vertheidigen, und Viele retten können, die nicht durch Schweigen und Verdammen, sondern durch Gründe überzeugt sein wollen. Oder hätte die Lüge in der That bessere, stichhaltigere Gründe, als die Wahrheit? So wandelte sich Lüge in Wahrheit. F. W.

(Eingesandt von P. L. Reymann.)

Die Gültigkeit des alttestamentlichen Gesetzes für den Christen nach der Lehre des Herrn.

Eine Untersuchung hierüber hat darin ihr Interesse, daß wir nach deutlichen Bestimmungen des Neuen Testaments einerseits an das alttestamentliche Gesetz gebunden, andrerseits frei von ihm sind und demgemäß uns einerseits an dasselbe gebunden wissen, andrerseits ihm gegenüber, wenn nicht frei wissen, so doch unsre Freiheit bethätigen. Es frägt sich darnach, wie Verbindlichkeit und Freiheit nebeneinander bestehen kann, wie wir an das Gesetz gebunden sind, ohne unsre Freiheit ihm gegenüber einzubüßen, und wie wir Freiheit ihm gegenüber genießen, ohne von demselben entbunden zu sein. Insbesondere hat die Frage nach der Gültigkeit des alttestamentlichen Gesetzes Interesse, wenn das Sabbathgebot in Betracht gezogen wird, da die neutestamentliche Feier des ersten Tages sich nicht deckt mit der im alttestamentlichen Gesetz angeordneten Sabbathfeier. Denn die Behauptung, daß die alttestamentliche Sabbathfeier auf den ersten Tag verlegt sei, genügt nicht zu dem Beweise, daß das Sabbathgebot auch im neuen Bunde beobachtet werde, da die eigentliche Sabbathfeier durchaus an den siebenten Tag gebunden ist, 2 Mos. 20, 10. 11,

und gegenüber der Bestimmtheit des Gottesgebots von Verlegung gar nicht die Rede sein darf. Es ist Thatsache, daß, wenn der siebente Tag nicht gefeiert wird, das alttestamentliche Gesetz seiner Form nach nicht gehalten wird. — An diesem Punkte zeigt sich auch, daß die Frage nach der Art der Verbindlichkeit des alttestamentlichen Gesetzes für uns damit durchaus noch nicht gelöst ist, daß man die zehn Gebote aus dem Ganzen des Gesetzes heraushebt und unsere Verbindlichkeit dem Gesetz gegenüber als Gebundenheit an sie, unsre Freiheit ihm gegenüber als Entbindung von anderweitigen Vorschriften bestimmt. Wenn wir nun zur Lösung der Frage, ohne die paulinischen Bestimmungen ausdrücklich heranzuziehen, zunächst nur auf die Lehre des Herrn selbst, die ja die Grundlage dabei bilden muß, eingehen, so ergeben sich folgende einfache Bestimmungen.

Das alttestamentliche Gesetz wird damit, daß Christus und in ihm das Gottesreich gekommen, nicht aufgelöst. Matth. 5, 17. 18. Luc. 16, 17. Dasselbe ist bindend, ebenso für den Herrn selbst, Matth. 4, 4—10, wie für Alle, die durch ihn am Himmelreiche Theil haben wollen, Matth. 5, 19 (indem eine Herabsetzung der Gesetzesvorschriften eine Herabsetzung im Himmelreich zur Folge hat). Und zwar hat es eine unbedingte Gültigkeit sowohl nach seinen gewichtigern Bestimmungen, Matth. 23, 23, als nach seinen geringern Bestandtheilen, Matth. 5, 19, indem es aller menschlichen Autorität (Matth. 15, 13) gegenüber seine Autorität bewahrt, Matth. 15, 3—9, und eine ewige Gültigkeit, Luc. 16, 17, vgl. Matth. 5, 18: es ist, während alle andern Dinge, auch die erhabensten Gottesschöpfungen, vergänglich sind, unvergänglich und bleibt bestehen bis an's Ende dieser Erscheinungswelt. Die Unbedingtheit seiner ewigen Gültigkeit tritt in voller Schärfe darin hervor, daß die Gemeinschaft mit Christo und die Theilnahme an seinem Reich durchaus an die Beobachtung des Gesetzes geknüpft ist, da nur die, welche den im Gesetze ausgesprochenen Gotteswillen thun, in die Gemeinschaft mit dem Herrn und sein Reich aufgenommen, die aber, welche Gesetzwidriges thun, davon ausgeschlossen werden, Matth. 7, 21. 23; 13, 41, vgl. Matth. 25, 46.

Weiter ergibt sich nach der grundlegenden Stelle Matth. 5, 17: Das Gesetz wird damit, daß Christus und in ihm das Gottesreich gekommen, erfüllt. Dieser Begriff der Erfüllung ist es, durch dessen scharfe Beachtung es sich zeigt, wie Gebundenheit und Freiheit dem Gesetz gegenüber besteht. Christus stellt die Grund- und Wesensbestimmungen des Gesetzes, die Bestimmmungen, in denen das Gesetz sich concentrirt, als solche hin, hebt sie aus der Vereinzelung, in der sie im Alten Testamente neben andern Geboten stehen, heraus, er macht die grundlegende, das Wesen des Gesetzes bestimmende Bedeutung, welche sie haben, geltend, indem er die Fülle, welche in ihnen ist, entwickelt. Diese Grundbestimmungen sind das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, Matth. 22, 36—40, insbesondere V. 40, Marc. 12, 28—31, vgl. Matth. 7, 12, Matth. 6, 24. (Wenn Matth. 7, 12 das Gebot der Nächstenliebe allein geltend gemacht wird, während Matth. 22, 14 das Gesetz in den zwei Geboten der Gottes- und Nächstenliebe zusammengefaßt

wird, so liegt der Grund darin, daß beide Gebote eine Einheit bilden, nur verschiedene Seiten einer und derselben Sache sind, und daß der Charakter der Bergpredigt, welche vorwiegend das Verhältniß zum Nächsten in Betracht zieht, die Hervorhebung der Nächstenliebe, der äußern Seite der Einheit, mit sich bringt.) Dies eine Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, welches vermöge seiner Fülle das ganze Gesetz in sich schließt, wird nun auf die einzelnen Bestimmungen und Vorschriften des alttestamentlichen Gesetzes angewandt. Dabei wird einerseits eine Reihe von Bestimmungen voller; sie werden tiefer erfaßt, indem die Quelle des Thuns, das Herz, in Betracht gezogen wird, und sie werden weiter gefaßt, indem der Umfang des Thuns, auf welches sie sich beziehen, ausgedehnt wird, mit beidem erhöht sich ihr Gewicht. Die Fülle, welche dieser Reihe von Bestimmungen also von dem Grundgebote zufließt, unterscheidet sie nun derart von ihrer frühern, der alten gegebenen Bestimmung und Fassung, daß sie dem Buchstaben dieser alten Fassung selbstständig gegenübertreten und der Herr sie auf sich zurückführt, Matth. 5, 21. 27. 33. Andrerseits ergibt sich damit, daß jene Grundbestimmungen geltend gemacht und in ihrer Fülle erwiesen werden, für eine andre Reihe von Bestimmungen des mosaischen Gesetzes, daß sie nicht zum Wesensbestande des Gesetzes gehören. Sie werden durch die Fülle der wesentlichen Bestimmungen verdrängt oder beschränkt wie Gesträuch, welches um ein Bäumchen zum Schutz herumgepflanzt ist, dann, wenn letzteres sich zum Baume entwickelt, zurückgehalten oder vernichtet wird. Sie werden a. beseitigt, Matth. 5, 38 (auch 43), 19, 7—9, oder es wird ihnen b. nur beschränkte Geltung gelassen. Zu letztern gehört das Sabbathgebot, und zwar nicht nur in seiner äußerlichen Auffassung bei den Pharisäern, sondern in seiner Fassung bei Moses sowohl, als bei den Propheten.

Es wird ihm gegenüber das Gebot der Nächstenliebe geltend gemacht, Matth. 12, 7, vgl. V. 12 und Luc. 6, 9. Es wird, während bei anderen Geboten die Nothwendigkeit der Beobachtung eine unbedingte ist, der Sabbath ausdrücklich als eine Institution hingestellt, welche nicht unbedingte Autorität hat, sondern deren Autorität sich modificirt gemäß dem Bedürfniß der Menschen, Matth. 12, 4 ff., welche nicht, wie andre Gebote, aus dem ewigen Willen Gottes, sondern aus den zeitlichen Verhältnissen des Menschen (die von Gott bei der Gesetzgebung berücksichtigt wurden) sich herleitet, Marc. 2, 27. Dem entspricht, daß Christus, während er den Grundbestandtheilen des Gesetzes sich unbedingt unterordnet, Matth. 4, 10, der Institution des Sabbaths gegenüber sich nicht nur frei fühlt, sondern sich sogar das Recht der Verfügung über sie, ihrer Aenderung zuschreibt, Matth. 12, 8.

Hierbei ist beachtenswerth, daß solche Bestimmungen, welche mit dem Geiste des Grundgebots der Gottes- und Nächstenliebe nicht völlig harmoniren, schlechthin beseitigt werden, Matth. 5, 38, vgl. 19, 7—9, Luc. 16, 18, daß aber da, wo eine Modification eintritt, die alte Institution nicht von vornherein beseitigt wird, sondern stehen bleibt, bis sie durch die Thatsachen der Erlösung umgewandelt und erneuert wird. Weiter ergibt sich für die auf die

Grundthatsachen der Erlösung in Christo sich erbauende Feier des Sonntags, daß die gesetzliche Regulirung derselben sich allein und durchaus bestimmt durch das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe.

Wenn nun durch die Beseitigung oder Modification einzelner alttestamentlichen Bestimmungen das Gesetz in seiner Gültigkeit beeinträchtigt erscheinen möchte, so ergibt sich aus dem Vorangehenden ganz deutlich, daß dasselbe seinem Wesensbestande nach nicht im Geringsten verletzt wird, da ja die Beseitigung aus seinem eigenen Wesen heraus vollzogen wird, da das Gebot, auf Grund dessen die Beseitigung oder Modification geschieht, aus ihm selbst ist, den Wesensbestand des Gesetzes ausmacht; vielmehr wird dadurch das Gesetz gerade in seiner Autorität aufrecht erhalten, da eben damit das in ihm, was unbedingt ewig gültig ist, hervorgestellt wird.

Freilich ist die Hervorhebung des Wesens des Gesetzes und seiner Grundbestimmungen etwas derartig Neues, daß sich daraus eine völlig neue Gestaltung, eine neue Form desselben ergibt, Matth. 9, 14—17. Der Buchstabe wird nicht willkürlich nach einem ihm fremden Princip weggeworfen, aber der in ihm selbst wohnende Geist führt nothwendig zur Beseitigung desselben. — Diese Neugestaltung stellt sich als ganz naturgemäß dar dadurch, daß mit dem Kommen des Gottesreiches in Christo ein neuer Bund gestiftet wird, der allerdings auf den alten sich gründet, aber mit seinem Dasein die Abrogirung des alten setzt, das Weizenkorn des alten Bundes muß ersterben, damit die reiche Aehre des neuen Bundes ersprieße. Der alte Bund wird nicht umgestoßen, aber er wird erneuert.

Der „Engel des Herrn“ im Alten Testamente.

Von P. W. Strobel in Albany, New York.

Die Lehre vom Engel des Herrn ist eines der schwierigsten Probleme für alttestamentliche Schrifterklärung. Gewiß ist: der Engel des Herrn ist eine der Offenbarungsformen Gottes im Alten Bunde, und zwar die vollkommenste, der Menschwerdung Gottes im Neuen Testamente am nächsten kommende. Zwar treten im Alten Testamente sowohl als im Neuen wiederholt Engel als Vermittler göttlicher Offenbarungen auf, allein diese behaupten immer ihre untergeordnete Stellung als Diener und Boten Gottes; hier aber haben wir es nicht mit einem gewöhnlichen Engel zu thun, sondern mit dem Engel des Herrn, der durchs ganze Alte Testament hindurch seine bevorzugte Stellung behauptet, im Namen Jehovahs spricht und handelt, göttliche Verehrung (Jos. 5, 14.), ja sogar Opfer annimmt (Richt. 6, 18 ff.), was ein gewöhnlicher Engel nie thut (Off. 19, 10. 22, 9).

Der Engel des Herrn heißt im Alten Testamente „maleach Jehovahs“ (= Bote, Engel Jehovahs), auch prägnant mit dem Artikel: „Der maleach“ mit Weglassung von „Jehovah“, und einigemal (1 Mos. 21, 17. 31, 11. 2 Mos. 14, 19.) “maleach Elohim.” *) Er wird theils mit Jehovah

*) Ueber den Unterschied der Gottesnamen „Elohim“ und „Jehovah“ siehe: Kurtz, heil. Geschichte, Einleitung, § 3, Anmerk.

identifizirt, theils wieder von ihm unterschieden. Die Hauptstellen, in denen er auftritt, sind folgende:

1. 1 Mos. 16, 7 ff. erscheint der Engel des Herrn der Hagar und gibt ihr die Verheißung: „Ich will deinen Samen mehren" ꝛc. Vers 11 wird nun zwar von Jehovah in der dritten Person geredet, allein V. 13 heißt es deutlich: „Der Herr (Jehovah)" habe mit der Hagar geredet, und diese nennt den Erschienenen V. 13 „Gott meines Schauens" (Luther: „du Gott siehest mich"). Vgl. hiezu 1 Mos. 21, 17, wo „Elohim" und „Maleach Elohim" („Gott" und „Engel Gottes") mit einander wechseln.

2. 1 Mos. 18. Unter den drei dem Abraham erschienenen Männern wird Einer unterschieden, den Abraham (V. 3) anredet und der nachher (V. 13, 17, 20) Jehovah heißt. Er blieb (V. 22) bei Abraham zurück, dagegen ist er 19, 18 ff. bei Loth, nachdem die zwei Engel diesen zur Stadt hinausgeführt hatten.

3. 1 Mos. 22 rief der Engel des Herrn dem Abraham, als dieser seine Hand ausreckte, seinen Sohn zu schlachten, zu: „Lege deine Hand nicht an den Knaben; denn nun weiß ich, daß ꝛc." Dagegen V. 15 ff. könnte wieder der Engel des Herrn als unterschieden von Jehovah gefaßt werden.

4. 1 Mos. 24, 7 (vgl. V. 40) sagt Abraham zu seinem Hausvogte Elieser: „Jehovah, der Gott des Himmels, sende seinen Engel vor dir her!" Es wird kaum zu bezweifeln sein, daß hier von einem bestimmten Engel die Rede ist, der aber von Jehovah ausdrücklich unterschieden wird, wie ein solcher Unterschied ganz bestimmt im K. 28, 12 hervortritt.

5. 1 Mos. 31, 11—13 spricht der Engel Gottes zu Jakob: „Ich bin der Gott zu Bethel, da du den Stein gesalbet hast ꝛc." Hier ist also der Engel und Gott identisch.

6. 1 Mos. 32, 24 ff. wird der Mann, mit dem Jakob rang, als Gott bezeichnet, ebenso Hos. 12, 4; aber V. 5: „Er kämpfte mit dem Engel und siegte."

7. 1 Mos. 48, 15 segnet der sterbende Jakob die Söhne Josephs mit den Worten: „Gott, vor dem meine Väter Abraham und Isaak gewandelt haben, Gott, der mich mein Leben lang ernähret hat bis auf diesen Tag, der Engel, der mich erlöset hat, — — der segne die Knaben ꝛc."

8. 2 Mos. 3, 2 ff. Diese Stelle ist besonders wichtig. V. 2 heißt es: „Der Engel des Herrn erschien dem Mose ꝛc." und V. 4 heißt es schon: „Da aber Jehovah sahe ꝛc." Und V. 6 spricht der Offenbarer: „Ich bin der Gott Abrahams ꝛc."

9. 2 Mos. 13, 21. „Und der Herr zog vor ihnen her ꝛc." Aber im folgenden Kapitel, V. 19: „Da erhub sich der Engel Gottes, der vor Israel herzog ꝛc."

10. 2 Mos. 23, 20 ff. verheißt Gott dem Volke, er wolle seinen Engel vor ihm hersenden, der es behüten und an den Ort bringen solle, den er ihm bereitet habe. Das Volk solle ihm gehorchen, denn Gottes Name sei in ihm (wörtlich „in seinem Innern"); und doch sagen viele Stellen aus, Jehovah selbst sei inmitten seines Volkes gewesen.

11. 2 Mos. 32 und 33. Nachdem das Volk durch die Abgötterei mit dem goldenen Kalbe faktisch sich von seinem Gott losgesagt, erklärt ihm dieser (32, 34), daß er nun nicht mehr selbst vor ihm herziehen werde, sondern ein Engel solle sie führen. Auf Mosis Fürbitte aber verspricht sodann Jehovah (33, 14), sein Angesicht solle mitziehen. Dieses muß aber wieder in Engelsgestalt erschienen sein nach Jes. 63, 9: „Der Engel, so vor ihm ist (wörtlich seines Angesichts), half ihnen.“

Im 5. Buch Mosis ist vom Engel des Herrn nicht die Rede, sondern hier wird stets Jehovah selbst redend eingeführt.

12. Jos. 5, 13 ff. erscheint dem Josua „der Fürst über das Heer des Herrn.“ Mit den Worten (V. 15): „Zeuch deine Schuhe aus ꝛc.“ gibt er dem Josua zu erkennen, daß er derselbe sei, der auch dem Moses (2 Mos. 3) erschienen war. Jos. 6, 2 wird er sodann mit Jehovah identifizirt.

Aus den folgenden heil. Büchern sind noch zu vergleichen die Stellen: Richt. 2, 1 ff. 5, 23. 6, 11 ff. Bei Sach. 1, 7 ff. wird der Engel des Herrn von Jehovah unterschieden; dagegen 3, 1 ff. ist er Stellvertreter Jehovahs und spricht in der ersten Person, während er sodann V. 6 ff. in der dritten Person von Jehovah redet.

Es fragt sich: wer ist dieser Engel des Herrn? Ist es ein gewöhnlicher, geschaffener Engel oder Engelfürst, oder ist es das Wort, der unerschaffene logos, der sich auf diese Weise im Alten Testamente geoffenbart hätte, bis er im Neuen Testamente Mensch wurde und bleibend die Menschennatur mit seiner göttlichen Natur vereinigte?

Folgendes sind die Hauptansichten der Theologen über den alttestamentlichen „Engel des Herrn.“ Die zuerst und die zuletzt angeführte sind die wichtigsten, um die sichs dermalen allein noch handelt und von denen gilt: “adhuc sub judice lis est.”

I. Die Ansicht, daß der alttestamentliche Engel des Herrn ein gewöhnlicher Engel gewesen sei, hatten schon die Kirchenväter, z. B. Augustinus, Hieronymus und Gregor der Große. Ihnen treten unter den Neueren bei hauptsächlich Steudel, v. Hofmann, Delitzsch, Baumgarten und auch Kurtz.

A. Steudel und seine Anhänger sagen, der Engel des Herrn sei eben irgend einer der Engel gewesen, der gerade für jeden einzelnen Fall von Gott besonders abgeordnet worden sei, ohne daß dieser Engel immer der gleiche habe sein müssen.

B. v. Hofmann dagegen, Delitzsch, Kurtz (s. Heilige Geschichte § 26, 2. Anmerk.), Baumgarten u. A. glauben, daß der Engel des Herrn wohl ein geschaffener, aber besonders hervorragender Engel ist, dem nur deßwegen göttliche Namen, Verrichtungen und Prädikate beigelegt werden, weil er im Auftrage und im Namen Gottes redet und handelt. Es sei, wird weiter angenommen, wohl immer ein und derselbe Engel gewesen und zwar jener, der in des heil. Volkes Gemeinwesen und Geschichte waltete, der Erzengel Michael des Buches Daniel. Dieser Engel des Herrn werde ein anderer (Kurz), je nachdem der Name oder das Angesicht Gottes in ihm sei oder nicht, d. h. je nachdem Gottes Gnade oder Gottes Zorn sich in ihm offenbare.

Diese Ansicht, B. ist der unter A. angeführten entschieden vorzuziehen, schon deßwegen, weil bei ihr die hohen Prädikate, die dem Engel beigelegt werden, sich besser erklären lassen, sodann weil es dem Ernst der Sache viel besser entspricht, wenn immer ein und dasselbe Individuum aus der heil. Geisterwelt Jehovah repräsentirt.

Das Schwierige bei der ganzen Auffassung I. liegt hauptsächlich darin, daß der Engel des Herrn im Alten Bunde gewöhnlich sich mit Jehovah identificirt. Daß das auch die Propheten thun, ist wohl wahr, allein es geschieht dies doch selten; gewöhnlich leiten diese ihre Aussprüche ein durch die Formel: „So spricht Jehovah." Auf den Engel des Herrn im Neuen Testamente darf man sich nicht berufen, denn daß dieser ein gewöhnlicher Engel ist, springt in die Augen (Ap. Gesch. 12, 11. 17. und Off. 22, 6. 12. beweisen nichts dagegen). Wäre freilich der Engel des Herrn im Alten und Neuen Testamente derselbe, so wäre diese Ansicht die richtige; auch muß man zugestehen, daß einige der oben angeführten Stellen sich bei dieser Auffassung leichter erklären lassen; mit den andern dagegen ist sie ganz unvereinbar.

II. Nach der andern Ansicht, die besonders der sel. Dr. Barth vertreten hat (in seiner Schrift: „Der Engel des Bundes," 1845), ist der Engel Jehovahs ein geschaffenes Wesen, mit welchem der unerschaffene logos persönlich verbunden war.

III. Nach der dritten Ansicht (de Wette, Vatke) ist der maleach nichts Hypostatisches, sondern eben nur die unselbständige Erscheinung Gottes, die momentane Versenkung Gottes in die Sichtbarkeit, eine „Sendung" Gottes, die wieder in das göttliche Wesen zurückgeht.

IV. Die vierte Hauptansicht sucht nach dem alten Augustinischen Grundsatze: Novum testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet vom neutestamentlichen Standpunkte aus Klarheit zu gewinnen, da allerdings die betreffenden Stellen des Alten Testaments in einem steten Schwanken begriffen sind, und über das persönliche Verhältniß des maleach zu Jehovah ganz und gar keinen Aufschluß geben.

Die Hauptbeweisstelle aus dem Neuen Testamente ist 1 Kor. 10, 4. Hienach ist es der *logos*, der Sohn Gottes, durch welchen die Offenbarungen an Israel vermittelt wurden und der deßhalb in dem maleach wirkte, wiewohl nirgends im Neuen Testamente der letztere mit dem Sohne Gottes so identificirt wird, als ob dieser vorher wäre Engel und dann erst Mensch geworden, als ob er die Engelsnatur abgestreift und mit der menschlichen vertauscht hätte. Der ewige logos hat als Engel des Herrn in seinen alttestamentlichen Erscheinungen seine Erscheinung im Fleisch gleichsam anticipirt und präformirt.

Diese Ansicht ist von dem entschlafenen Theologen E. W. Hengstenberg in Berlin längst aufgestellt und noch in seinem letzten, nach seinem Tode herausgegebenen Werke mit der ihm eigenen Zähigkeit und ingeniösem Scharfsinn verfochten worden. Man vergl. „Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, Berlin 1869 und 1870," Band I., Seite 238 ff.

Auch der große, am 17. Februar 1872 zu Tübingen heimgegangene alttestamentliche Theologe G. F. Oehler *) ist dieser Hengstenberg'schen Auffassung beigetreten, und hat sie mit reicher Gelehrsamkeit und großer Begeisterung vertheidigt.

*) Vgl. meinen Nekrolog über Oehler im „Deutschen Volksfreund", Bnd. 2, S. 103.

Theologische Zeitschrift.

Herausgegeben von der Deutschen Evang. Synode des Westens.

Jahrgang I. Mai 1873. Nro. 5.

Unsere Aufgabe nach § 1 unserer Synodalstatuten.

Von P. F. Kauffmann.

(Schluß.)

Der Charakter der Erklärung, soweit er bis jetzt dargelegt wurde, paßt für jedes Schriftwerk, z. B. der Schriften eines Cicero, Homer u. s. w. Aber das letzte oben angegebene Merkmal der Exegese scheidet die Erklärung der heil. Schriften Alten und Neuen Testaments scharf von der aller andern Schriftwerke. Die Erklärung der heil. Schriften muß pneumatischen Charakter haben. Die heil. Schrift ist Gottes Wort, das ist die These unseres ersten Paragraphen. Das ist nur dadurch möglich, daß Gottes Gedanken durch das Wirken des heil. Geistes in diesen heiligen Schriften menschliche Wortgestalt angenommen haben. Wie der Logos Fleisch ward, so haben sich die Gottesgedanken, die den Inhalt heil. Schrift ausmachen, in dem Wort heiliger Schrift vermenschlicht, sind durch den menschlichen Charakter, die menschliche Individualität der heil. Schriftsteller hindurch in menschliche Sprache umgesetzt worden und haben sich in ihrem Wort verkörpert. (Cfr. Kat.-Erkl. v. A. Irion, Frage 3, Schluß.)

Es sind Offenbarungsthatsachen, die uns die heil. Schriftsteller erzählen, aber nicht bloß diese Offenbarungsthatsachen Gottes machen die heil. Schriften zu Gottes Wort, sondern auch die Art der Auffassung dieser Offenbarungsthatsachen, d. h. die Schriften selbst, die uns von denselben Kunde geben, sind ebenfalls Gotteswort. Und dieses Pneuma *beherrscht* die Sprache, die Charaktereigenthümlichkeiten der Schreibenden, ohne sie irgendwie zu alteriren. Eben deßhalb kommt es auch in der Exegese dieser Schriften hauptsächlich in Betracht. Während man aber für die grammatische, historische, psychologische Seite der Exegese gute Commentare benützen kann, resp. benützen soll, da in diesen die Resultate der seitherigen Forschung in sprachlicher, historischer und psychologischer Beziehung niedergelegt sind und durch sie diese Kenntnisse in den Bereich unseres Wissens gelangen und von uns erlernt werden, so kann das pneumatische Element, selbst wenn dasselbe in den Commentaren durchdringender und beherrschender in den Vordergrund träte, als es durchschnittlich der Fall ist, nicht auf dem Wege des Lernens erworben werden, sondern was bei den heil. Schriftstellern schon Gottesgabe, Geistesmittheilung war, kann

auch ihren Exegeten nur als Gottesgabe zu Theil werden. Und betreffs dieser Hauptsache des Bibelstudiums hat sich Jeder an Gott selbst zu wenden, der da gibt einfältig und rücket's Niemand vor. Eine solche Geistesexegese, die mit dem Geist der Offenbarung ausgerüstet, die heil. Schriften erforscht, hat am meisten Aussicht, über das „Wie" der Inspiration der einzelnen Schriften wissenschaftlich so zu sprechen, daß es sich mit Worten Christi und der Apostel über die Theopneustie mehr und mehr deckt. So viel sieht ja Jeder ein, daß die Formel der neueren positiven deutschen Theologie: In der heil. Schrift sei Gottes Wort oder „die heil. Schrift sei die Urkunde der Gottesoffenbarung" sich lange nicht deckt mit dem ausgesprochenen Bewußtsein, das Christus und seine Apostel hinsichtlich der Theopneustie hatten. Diese wissenschaftliche Formel ist als ein Heraustreten aus dem mechanischen Inspirationsbegriff und als ein Versuch, das „Wie" der Inspiration wissenschaftlich zu fixiren, freudig zu begrüßen. Dieser Versuch muß nun aber aus den Resultaten der pneumatischen Exegese weiter geführt werden. In dieser Arbeit kommt ihr nun die biblische Theologie gut zu statten.

Die biblische Theologie ist die wissenschaftliche Beschreibung der in den heil. Schriften Alten und Neuen Testaments unter Geisteswirkung niedergelegten religiösen Vorstellungen und Lehren. Die in der heil. Schrift vereinigten Schriften rühren ja von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten her. Eben deßhalb wird eine Mannigfaltigkeit von göttlichen Gedanken in Form von religiösen Vorstellungen und Lehren von vorn herein zu erwarten sein. Das ist nun eben die Aufgabe der biblischen Theologie, jeden Schriftsteller in der Mitte seines in seiner Schrift vorliegenden Gedankenkreises zu erfassen und aus diesem Centrum seines Gedankenkreises heraus seine religiöse Anschauung auf Grund der in seiner Schrift vorliegenden Gedankenzüge zur Geltung zu bringen. Nicht die Architektonik irgend einer Dogmatik darf die Grundlage der Darstellung werden, das hieße soviel als den heil. Schriftsteller auf das Procrustesbett spannen, sondern lediglich der Gedankenkreis des heil. Schriftstellers hat für die Architektonik seiner religiösen Anschauungen den Ausschlag zu geben. Wo freilich bei einem heiligen Schriftsteller, z. B. bei dem Apostel Paulus eine fast systematische Ausgestaltung vorliegt, da ist es nur nöthig, dieser paulinischen Gestaltung nachzugehen. Da aber bei den meisten heil. Schriften keine solche systematische Ausgestaltung vorhanden ist, die Geschichtsbücher ohnehin einem andern Gesetz folgen, so kann es nicht die Aufgabe sein, bei jedem Buche die Systematik seines Verfassers zu suchen oder gar zu finden, sondern es handelt sich darum, das Centrum zu finden, um welchen die vorzüglichsten Gedanken jedes heil. Schriftstellers kreisen und die Vorstellungskreise jedes Einzelnen sich bewegen. Von diesem Centralgedanken hat die Darstellung auszugehen und an ihn alles Weitere soviel als möglich so anzuknüpfen, wie es sich im Geist des Schriftstellers verbunden zeigt. Wenn so die heil. Schriften nach ihren eigenen Gesetzen speciell mit göttlich erleuchtetem Geiste durchforscht werden, so wird aus dem Gedankengehalt, aus der Stellung der einzelnen Gedanken zu einander und ihrer Verbindung, aus

dem Umfang und der Tiefe der religiösen Gedanken der Schriftsteller sicherlich sich etwas ergeben über das „Wie" der Inspiration der heil. Schrifsteller.

Wer übrigens auch kein so lebhaftes Interesse hat für diese speciell wissenschaftliche Frage der Art der Theopneustie, der wird für Herz, Haus, Amt und Kirche durch ein recht fleißiges Betreiben der Exegese und biblischen Theologie allseitige Erweckung, Belebung und Vertiefung seines Glaubenslebens in Bewußtsein, Wille und Gefühl erfahren dürfen. Deßhalb ist es eine recht ernste und heilige Aufgabe für uns Pastoren, uns tief in die heil. Schriften zu versenken, daß sie unser eigenstes Eigenthum werden.

Auf einen Nebenpunkt kann gelegentlich aufmerksam gemacht werden. Man könnte nämlich fragen, warum im ersten Paragraph unserer Statuten die Schriften des Neuen Testamens denen des Alten Testaments vorgestellt werden? Es wird hier offenbar den Neutestamentlichen Schriften die Superiorität über die Alttestamentlichen eingeräumt. Das muß ja unbeschadet der göttlichen Dignität des Alten Testaments möglich sein, sofern das Neue Testament die Erfüllung des Alten ist, und die hell aufgegangene Sonne im Neuen Testament ihre vollen erleuchtenden Strahlen auf das Alte Testament wirft.

Zweiter Theil der Aufgabe.

Hier muß von unserer Stellung zu den symbolischen Büchern der lutherischen und reformirten Kirche die Rede sein. Es wird in unseren ersten Paragraphen ein Lehrconsensus der lutherischen und reformirten Kirche auf Grund ihrer Symbole statuirt und demselben maßgebendes Gewicht bezüglich der Lehre zuerkannt. Hieraus ergibt sich die Aufgabe, den Consensus der symbolischen Bücher beider Kirchen festzustellen. Von Gegnern der evangelischen Kirche, resp. der Union, sowie auch von manchen ihrer Freunde und Angehörigen wird zwar behauptet, es sei gar nicht möglich, einen solchen Consensus formulirt herzustellen. Darauf ist aber zu erwiedern, daß, wenn man im Ernst von einem Consensus spricht, derselbe irgend welche Existenz haben muß. Wenn er aber als existirend gedacht wird, so ist eben damit die Möglichkeit eingeräumt, daß derselbe sich auch wissenschaftlich fixiren läßt. Daß aber gar kein Consensus besteht, gar keine Berührungspunkte der Lehre dieser beiden Kirchen als Charakteristicum zukommen, soweit wird sich kaum die äußerste Rechte oder Linke verirren. — Ein solcher Versuch eines Consensus liegt auch wirklich vor in der Schrift von J. Müller: „Die evangel. Union, ihr Wesen und ihr göttliches Recht." Zwar hängt Sein oder Nichtsein der evangelischen Kirche von der Darlegung oder gar förmlichen kirchlichen Anerkennung des formulirten Consensus durchaus nicht ab. Der Consensus besteht und hat bestanden, ehe man anfing sich klar über ihn zu werden, was doch schon in der Reformationszeit selbst geschah. Dieser Consensus hat sich von solcher nachhaltigen Kraft gezeigt, daß er nicht bloß in dem Bewußtsein von Einzelnen lebte und das Uebergewicht über den Dissensus bekam, sondern seine Kraft manifestirte sich kirchebildend, er bemächtigte sich als breiter Strom des kirchlichen Zeitbewußtseins und brachte zu Stande, was die Wissenschaft des Consensus nicht zu Stande gebracht hätte, alles das ehe man sich wissen-

schaftliche Rechenschaft über diese Vorgänge gab. — Gleicherweise wie die christliche Kirche Stand und Wesen bekommen hat, inneres Wachsthum und äußere Verbreitung, ehe die theologische Wissenschaft anfing die Lehren dieser christlichen Kirche zu Dogmen zu formuliren, so verhielt es sich auch mit der Union. Und es ist noch keinem Menschen eingefallen, zu behaupten oder vollends beweisen zu wollen, die christliche Kirche datire erst aus der Zeit des Apostolicum oder des Athanasianum. Ganz dasselbe haben wir auf dem natürlichen Gebiet. Datiren wir das Leben eines Menschen erst von dem Zeitpunkt an, wo er sich mit Bewußtsein erfassen kann oder von seiner Geburt?

Der Consensus soll der evangelischen Kirche auch kein Symbol abgeben. Sie braucht keine Symbole außer den schon vorhandenen. Die beiderseitigen symbolischen Schriften geben der evangelischen Kirche die Merksteine ihrer geschichtlichen Entwicklung in der Lehre ab. Die Herausarbeitung des Consensus ist erforderlich, um sich wissenschaftlich von dem Faktum des Consensus zu überzeugen.

Zur Lösung dieser Aufgabe ist nöthig, genaue Kenntniß und Vergleichung der beiderseitigen Symbole und Zusammenstellung der gleichen Lehrpunkte. Und eben dieselben Lehrpunkte eines und desselben dogmatischen Locus bilden dann das Material für den Consensus. Aus diesem Material ist dann der Consensus bestimmt zu formuliren. In je größerem Umfang die beiderseitigen Symbole hiezu verwendet werden, um so überzeugender wird die breite Basis des Consensus dargethan. Man könnte allerdings auch unterscheiden zwischen den älteren Symbolen aus der Zeit der Reformation und den späteren nachreformatorischen, welche weniger aus reformatorischer Begeisterung als aus theologischer Reflexion hervorgegangen sind, und die nicht zu der allgemeinen Geltung kamen, wie die reformatorischen Bekenntnißschriften. Allein wie die Sachen liegen, ist es besser von lutherischer Seite sämmtliche symbolischen Bücher, das ganze Concordienbuch für den Consensus herbeizuziehen. Die Symbole der reformirten Kirche sind nicht zu einem Symbolcodex gesammelt. Es waltet hier eine große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit landeskirchlicher Bekenntnißschriften, so daß es hier kaum möglich ist, alle diese landeskirchlichen Symbole für den Consensus herbeizuziehen, sondern hier kann es sich nur darum handeln, diejenigen Symbole vorzunehmen, welche als solche betrachtet werden, die die reformirte Kirche constituiren. Die vollständigste Sammlung der reformirten Bekenntnißschriften ist die von H. A. Niemeyer ("Collectio Confessionum in ecclesiis reformatis publicarum"). Er hat die von ihm gesammelten Bekenntnißschriften in Schriften ersten und zweiten Ranges geordnet. Zu den Schriften ersten Ranges gehören eben die "quibus consensus ecclesiarum reformatorum constitutus mutuusque probatur." Es sind deren fünfzehn und heißen wie folgt: 1. Articuli sive conclusiones LXVII H. Zwinglii a. 1523. 2. Die zehen Schlußreden (Theses Bernenses). 3. Fidei H. Zwinglii ratio. 4. Christianae fidei ab H. Zwinglio praedicatae brevis et clara expositio. 5. Basileensis prior confessio fidei. 6. Helvet. prior seu Basil. posterior

confessio fidei. 7. Catechismus Genevensis. 8. Consensus Tigurinus. 9. Consensus Genevensis. 10. Confessio fidei Gallicana. 11. Confessio Scoticana I. 12. Confessio Scoticana II. 13. Confessio Belgica. 14. Heidelberger Katechismus. 15. Confessio Helvetica posterior. So hätten wir sechs lutherische und fünfzehn reformirte Bekenntnißschriften, aus denen das Material für den Consensus herauszunehmen ist. Es kann sich bei dem Consensus dann nur um die gleichen dogmatischen Resultate handeln, denn die Art der Exegese einzelner Stellen und die Art der Beweisführung wird bei den verschiedenen symbolischen Schriften eine verschiedene sein und doch das Resultat dasselbe. Und wieder ist unsere heutige Art der theologischen Beweisführung eine andere, als die damalige, die sich erst aus dem mittelalterlichen Scholasticismus herauszuschälen hatte. —

Durch das Herausarbeiten des Consensus wird auch der Dissensus offenbar oder besser auf sein wirkliches Maß zurückgeführt. Denn der Dissensus wurde in der Streittheologie der beiden Kirchen so breit geschlagen, daß derselbe um den Consensus zwei bis dreimal herumgewickelt werden konnte, so daß man meinen konnte, es sei eitel Dissensus vorhanden. Schon die Symbolik muß darauf führen, daß die Quantität und Qualität der Dissensuslehren verschwindend klein ist gegenüber der Quantität und Qualität der Consensuslehren, sobald die Lehre beider Kirchen in ihrem Herzpunkt gefaßt wird. Aber noch deutlicher wird der wahre Sachverhalt bezüglich des Dissensus, wenn der Consensus herausgearbeitet wird und von diesem Consensus aus der Dissensus in Betracht gezogen wird. Der Dissens ist dann hauptsächlich darauf hin anzusehen, ob bei demselben nicht gemeinsame Berührungspunkte vorliegen, von welchen zwei Lehranschauungen ausgehen, die einander nicht nur nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig ergänzen ohne Compromißarbeit.

Das ist die zweitheilige Aufgabe unserer Synode, sowie der evangelischen Kirche überhaupt. Es ist nicht die Aufgabe eines Einzelnen in derselben, sondern Aller; es ist auch nicht bloß die Aufgabe der jetzigen Generation unserer Synode und der evangelischen Kirche, sondern gleicherweise der kommenden Generationen. Wie wir ein theologisches Erbe aus der Vergangenheit angetreten haben, so wollen künftige Kirchengenerationen dieses theologische Erbe treulich umgeschafft und umgetrieben, wie ein reichlich Zinsen tragendes Capital, aus unsern Händen in Empfang nehmen. Sehen wir darauf, daß wir unser Erbe nicht im Schweißtuch vergraben.

Zur Arbeit an dieser unserer Aufgabe ist die theologische Zeitschrift gegründet worden. In diese hinein gehören solche Aufsätze, die irgend eine Seite dieser unserer Aufgabe in Angriff nehmen. Und es ist zu wünschen, daß sich recht Viele, daß sich Alle mit der uns im ersten Paragraphen unserer Statuten gewiesenen Aufgabe nach der einen oder andern Seite hin beschäftigen. Aber nicht bloß in der theologischen Zeitschrift soll diese Arbeit gethan werden, sondern haupsächlich auch in Pastoralconferenzen. Es sollten sich überall in unserer Synode solche Pastoralconferenzen organisiren, die diese Arbeit in ihr Programm aufnehmen. Der Segen kann nicht ausbleiben.

(Eingesandt von Prof. E. Otto.)

Das exegetische Ergebniß von Röm. 5, 12—19 für die dogmatischen Bestimmungen in Betreff der Sünde und ihrer Folgen.

II.

Das Ergebniß unserer Betrachtung von V. 12 läßt sich in kurzem dahin zusammenfassen. 1. Der Apostel geht an unserer Stelle nicht darauf aus, über die Entstehung von Sünde und Tod etwas zu lehren, sondern er weist auf den Zusammenhang von Sünde und Tod als auf eine anerkannte Thatsache hin; die ihm zum Beweise für den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Leben dienen soll.

2. Das Eindringen von Sünde und Tod wird von der That eines Menschen abhängig gemacht, seit welcher Sünde und Tod kosmische Mächte geworden sind.

3. Die Verbreitung des Todes über alle Menschen hat zur Voraussetzung die Verbreitung der Sünde über Alle.

4. Ueber die Art aber, wie die Sünde sich von Adam auf Alle forterbt, enthält unsere Stelle keine Aussage.

V. 13. *Ἄχρι γαρ νομου ἁμαρτια ἠν ἐν κοσμῳ, ἁμαρτια δε οὐκ ἐλλογειται μη ὀντος νομου.*

V. 14. *Ἀλλ᾽ ἐβασιλευσεν ὁ θάνατος ἀπο Ἀδαμ μέχρι Μωσεως και ἐπι τους μη ἁμαρτησαντας ἐπι τῳ ὁμοιωματι τῆς παραβάσεως Ἀδαμ, ὁς ἐστι τυπος του μελλοντος.*

Unsere Verse enthalten einen Beweis. Es ist aber die Frage wofür. Es muß sich dies natürlich schließlich aus ihrem Inhalte ergeben. Doch dieser ist eben mehrfacher Deutung fähig, und es kommt auch darauf an, von welchem Standpunkte aus man sie betrachtet, was für einen Beweis man in ihnen sucht. Die Bedeutung der beiden Verse ist vielfach mißverstanden worden, weil man in ihnen einen andern Gedanken gesucht und dann auch gefunden hat, als der dem Zusammenhange nach in ihnen enthalten sein kann. Suchen wir daher zuerst die Frage zu beantworten: was denn im vorangehenden V. 12 des Beweises bedarf? Sicherlich nicht die erste Vershälfte: „durch einen Menschen ist die Sünde kommen in die Welt und der Tod durch die Sünde." Das erste Eintreten der Sünde und des Todes in die Welt durch einen Menschen ist in der alttestamentlichen Stelle, von der ja der Apostel ausgeht, auf eine keines Beweises weiter bedürftige Art bezeugt. Der Beweis kann sich demnach nur auf die zweite Vershälfte beziehen. Es fragt sich aber, ob auf den ersten oder zweiten Theil derselben, oder auf das Ganze; und da werden wir uns ohne Zweifel für das Letzte entscheiden müssen. Denn die erste Thatsache, daß der nun einmal in die Welt gekommene Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen ist, kann nicht wohl für sich allein, ohne den begleitenden Zusatz *ἐφ᾽ ᾧ παντες ἡμαρτον* genommen werden; die zweite Thatsache *παντες ἡμαρτον* bedarf keines Beweises.

Allerdings hat es viel Verwirrung in der Auslegung unsrer beiden Verse gegeben, dadurch daß man in ihnen einen Beweis suchte und fand für die Thatsache, daß Alle gesündigt haben. Man ging dabei aus von der Stelle 4, 15, wo der Apostel sagt: wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Uebertretung. Der Apostel sei es sich bewußt geworden, daß man einen Widerspruch finden könne in den beiden Aussprüchen: 5, 12, „Alle haben gesündigt", und 4, 15, „wo kein Gesetz da keine Uebertretung"; er habe also den Nachweis für nöthig gehalten, daß auch vor dem Gesetz schon Alle gesündigt haben. Und allerdings kann man diesen Beweis in unsern Versen finden: „Auch vor Mose hat der Tod schon über Alle geherrscht, darum müssen sie, obwohl die Sünde ohne Gesetz nicht zugerechnet wird, schon vor Mose Alle Sünder gewesen sein. Hiergegen aber ist verschiedenes einzuwenden.

Erstens müßte man eine andere Wortstellung und einen andern Wortlaut in unsern Versen erwarten; es müßte dann wohl, wenn auf dem Vorhandensein der Sünde vor Mose der Nachdruck läge, das ἠν voranstehen, und warum sollte denn der Apostel nicht lieber deutlicher και προ του νομου gesagt haben, auch müßte es statt ἁμαρτια δὲ . . . heißen ἁμαρτια μεν; es müßte also eigentlich lauten ἠν γαρ ἁμαρτια και προ του νομου ἐν κοσμῳ, ἁμαρτια μεν οὐκ ἐλλογειται . . . ἀλλ' ἐβασιλευσεν κ. τ. λ. Zweitens konnte sich der Apostel gar keines solchen Widerspruchs mit 4, 15 bewußt werden, denn dort hatte er ja nichts weniger gesagt, als daß ohne Gesetz keine Sünde sei, sondern vielmehr, daß das Gesetz die vorhandene Sünde nicht beseitigen könne, vielmehr dieselbe in ihrem Charakter steigere und zur Uebertretung mache. Drittens brauchte er wohl keines Falls das Vorhandensein der Sünde vor Mose irgend einem seiner Leser, unter denen er ja meist Judenchristen vor Augen hat, bei denen er die Bekanntschaft mit Gen. 3 voraussetzt, zu beweisen, da er doch bei ihnen auch die Bekanntschaft mit den Strafgerichten Gottes in der Sintfluth und über Gomorrha voraussetzen mußte. Viertens, was das Wichtigste ist, der Beweis dafür, daß auch vor Mose Alle gesündigt haben, würde nicht in den Gedankengang des Apostels passen; unsere Verse könnten demnach nur den Charakter einer parenthetischen beiläufigen Bemerkung haben, veranlaßt durch ein früheres Wort, 4, 15, das möglicherweise zu einem Mißverständniß Anlaß geben könnte. Wie aber schon früher bemerkt, der Apostel will an unserer Stelle eine Parallele ziehen, und in einer Parallele ist doch keine Abschweifung erlaubt. Ja vielmehr würde der Beweis, daß Alle auch vor Mose Sünder gewesen sind, oder auch allgemeiner gefaßt, daß Alle überhaupt Sünder sind, wie man dies an der Allgemeinheit des Todes erkennt, so sehr er auch sonst heilsam sein mag, an dieser Stelle auf den Gedankengang störend einwirken, indem dadurch der Schein erweckt würde, daß der Apostel die persönliche Sünde jedes Einzelnen als die zureichende Ursache seines Todes angesehen wissen wollte. Vielmehr aber ist durch die Parallele, welche der Apostel ziehen will, das Gegentheil vorgezeichnet.

Er will nachweisen, daß mit der im Glauben geschenkten Gerechtigkeit auch nothwendig und unmittelbar das Leben verbunden sei. Dies Leben mit

all seinem reichen Inhalte, Friede mit Gott, Freude in Trübsal, ist durch Christum gegeben, V. 10. Nun könnte dem schwachen Glauben der Gedanke entstehen; ja Christus hat dies Leben in die Welt gebracht, er hatte dieses Leben, aber auch er nur allein, wie auch er nur allein eine eigene einzige Gerechtigkeit hatte; sein Leben ist die Frucht seiner Gerechtigkeit, wie können wir aber sein Leben haben? Wer sein Leben haben will, der muß auch gerecht sein wie er, gerecht ursprünglich aus sich selbst, er darf nicht bloß eine geschenkte Gerechtigkeit in Vergebung der Sünde haben, sondern er muß Christi Gerechtigkeit persönlich noch einmal reproducieren. Diesem Gedanken will unsere Parallele begegnen. Das Leben ist da für Alle durch Eines Gerechtigkeit, nicht durch Aller Gerechtigkeit. Dennoch kommt es hier dem Apostel darauf an, zu beweisen, daß auch der Tod Aller da ist durch Eines Sünde, und nicht der Tod aller durch die Sünde Aller.

Somit erscheint es unzweifelhaft, daß der Beweis, welcher in unsern beiden Versen geführt werden soll, sich auf die ganze zweite Hälfte von V. 12 bezieht. Die zu beweisende Thatsache ist die: „Der Tod ist zu allen Menschen gedrungen durch Eines Sünde, wenngleich die Thatsünde der Einzelnen die mitwirkende Zwischenursache bildet." Für diese Aussage war ja allerdings eine Begründung wohl nöthig. Das Verhältniß, in welchem der Tod zur Sünde steht als der Strafe, scheint ja allerdings darauf hinzuweisen, daß er nur auf Grund einer eigensten Verschuldung, eines Falles aus dem Stande der Reinheit in den der Sünde eintreten könne, und in der That ist ja die Anschauung mannigfach vertreten gewesen, daß nicht durch die Sünde des Stammvaters, sondern durch die eigene der Tod jeden Einzelnen erreiche. Dem ist aber nicht so, will der Apostel sagen; daß der Tod jeden Einzelnen erreiche, dazu ist nicht nöthig, daß er den Sündenfall Adams noch einmal an seiner Person recapituliere, sondern der ausreichende Grund für den Tod jedes Einzelnen ist der, daß er mit Adam im Zusammenhange des natürlichen Lebens steht, wenngleich seine eigene Thatsünde die begleitende und vermittelnde Zwischenursache bildet. Hierfür liefern denn auch unsere Verse den Beweis, und dieselben sind hiermit auch schon in der Hauptsache erklärt.

Wir möchten hier eine Abschweifung machen und eine Frage aufwerfen. Um den verlangten Beweis zu liefern, hätte ja der Apostel auf eine Thatsache hinweisen können, die viel näher lag, als die Herrschaft des Todes in der Zeit vor Mose, auf die Herrschaft des Todes auch über die Kinderwelt vor ihrer persönlichen Verschuldung; warum hat er dies Beispiel nicht gewählt? Wäre damit nicht eigentlich der Beweis noch viel vollkömmlicher geliefert? „Der Tod herrscht über Alle, weil er durch Eines Sünde Macht über alles natürliche Leben gewonnen hat, auch ohne das eigene Zuthun des Einzelnen; Beweis dafür sind die Kinder, welche ohne eigenes sündiges Thun sterben"? Wir kommen hier auf das zurück, was wir im vorigen Artikel bei V. 12 bemerkt haben, daß der Apostel, wenn er hier vom θανατος redet, allerdings damit den leiblichen Tod meint, aber doch keinen andern leiblichen Tod im Sinne hat, als den, welcher durch die Sünde seine Bestimmtheit erhalten hat, und daß es in

der Consequenz der Anschauung des Apostels liegt, das Aufhören des irdischen Lebens an sich nicht für Folge der Sünde zu halten. Der θανατος, von welchem der Apostel hier redet, findet nur da Statt, wo mit dem Aufhören der irdischen Existenz das Aufhören des Bewußtseins verbunden ist, Gegenstand der erhaltenden Liebe Gottes zu sein. Und solcher θανατος ist das Sterben eines Kindes nicht, für die gläubige Anschauung ist es ja vielmehr nur eine Epoche im Leben. Damit ist ja selbstverständlich nicht gesagt, daß das Kind, welches ohne selbstverschuldete Sünde aus der Welt geht, aus sich selbst Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sei, daß es nicht mit Christi Gerechtigkeit bekleidet zu werden brauche.

Uebrigens ist noch ein andrer Grund zu berücksichtigen, weßwegen der Apostel behufs des zu liefernden Beweises nicht auf die Herrschaft des Todes unter den Kindern hingewiesen hat. Er würde damit zu viel bewiesen haben. Er will ja nicht beweisen, daß der Tod zu Allen hindurchgedrungen sei, bloß durch Eines Sünde ohne alles eigne Sündigen; das würde für die Parallele, die er ziehen will, zu viel aussagen; es würde sich daraus ergeben, daß das Leben in die Welt und zu Allen gekommen wäre, ohne daß sie eine Aehnlichkeit der Gerechtigkeit Christi zu haben brauchten. So aber ist das Leben allerdings durch Einen in die Welt gekommen und auch für Alle da, aber doch nur unter der Bedingung, daß sie die Aehnlichkeit der Gerechtigkeit Christi haben, dadurch, daß sie seine Nachfolger sind im Glauben. Der Apostel braucht vielmehr ein Beispiel, an dem es deutlicher war, wie diejenigen, welche sterben, allerdings nicht in dem Grade, wie Adam, Sünder waren, doch immerhin die von ihm in die Welt gebrachte Sünde in ihrem Leben thätig übten. Dazu nun dient ihm sehr geeigneter Weise die Zeit zwischen Adam und Mose, in welcher die Menschen ohne ein speciell an sie ergangenes geoffenbartes Gebot lebten. Für unsern Zweck ist nun an den Versen nichts weiter zu erklären, als daß das „ἁμαρτια οὐκ ἐλλογειται χωρις νομου selbstverständlich nicht in absolutem Sinne zu nehmen ist. Als das Subject des ἐλλογειν ist doch entschieden Gott zu betrachten. Sollte der Apostel haben sagen wollen, daß Gott die Sünde gar nicht anrechne, also auch gar nicht strafbar achte ohne das Gesetz? Das geht doch nicht an im Hinblick auf die Strafgerichte Gottes in der vormosaischen Zeit, und wie würde es zusammenstimmen mit der Auffassung des Apostels, daß die Heiden von Natur Kinder des Zornes sind? Wenn die Auslegung deßhalb den Ausweg eingeschlagen hat, als das Subject des ἐλλογειν nicht Gott, sondern den Menschen anzusehen, so ist damit nicht geholfen. Auch beim Menschen gilt es nicht absolut, daß die Sünde gar nicht gerechnet werde ohne das geoffenbarte Gesetz. Und dann handelt es sich doch nicht um das, was Menschen über die Sünde urtheilen, sondern was Gott darüber urtheilt, insofern er es ja ist, der mit der Sünde das Strafverhängniß des Todes verbindet. Das ἐλλογειν ist sonach von Gott und nur in relativem Sinne zu verstehen. — Der Inhalt unsrer Verse ist demnach dieser: Es hat ja allerdings Sünde in der Welt gegeben, auch zu der Zeit, wo es kein geoffenbartes Gesetz, mit welchem die Todesdrohung ausdrücklich verbunden war,

gegeben hat; diese Sünde ist ja aber nicht in dem Maße strafbar wie die ausdrückliche Uebertretung, und doch hat der Tod geherrscht von Adam bis Mose, über Alle, obgleich ihre Sünde nicht den Charakter der eigenen Uebertretung an sich hatte, und nicht wie die Sünde Adams ihren Ursprung nur in ihnen selbst hatte, sondern eine von Adam zu ihnen übergegangene war. Der Schluß, der hieraus folgt, ist der, daß der Tod also auch da herrscht, wo keine Sünde vorhanden ist, die an sich stark genug wäre, das Hereindringen des Todes in die Welt, wenn er noch nicht da wäre, zu begründen. So ist es nun auch mit der Gerechtigkeit und dem Leben. Dies wird vorläufig angedeutet durch den Relativsatz ός έστι τυπος του μελλοντος. Das Leben ist da in der Welt durch Christum, und es hat eine in ihm selbst liegende Kraft sich mitzutheilen an Alle, auch an diejenigen, welche nicht eine so eigene in ihnen selbst ursprüngliche Gerechtigkeit besitzen wie Christus. Wenn gleich ihre Gerechtigkeit nicht die Kraft haben würde, das Leben, wenn es noch nicht da wäre, in die Welt zu bringen, so wird es doch auch ihnen sich mittheilen, vorausgesetzt, daß sie mit Christo in derselben Weise geistig durch die Gerechtigkeit des Glaubens in Verbindung stehen, wie jene Menschen vor Mose in der Verbindung des natürlichen Lebens mit Adam standen, also daß Adams Sünde sich auf sie fortgepflanzt hatte und der sündige Adam in ihnen lebte.

Muhammeds Lehren oder die Dogmen des Korans.

Wie verschieden auch die Ansichten über Muhammed und seine Lehren sein mögen, Eins steht fest: „das Land verdorret, wo der Fuß des Moslem hintritt." Der Muhammedanismus, „die Gottesgeißel für die ungetreue Christenheit", war im Verhältniß zum Christenthum ein großer welthistorischer Rückschritt, seine Gründung ein neues religiös politisches Gesetz, seine Gemeinschaft eine absolut despotische Ordnung, seine Lehre ein Gemisch von Parsismus (Feueranbetung), Judenthum und Christenthum, eine gedankenarme Lehre, tief unter der gewaltigen Geistesarbeit selbst der altheidnischen Systeme. „Als der Fürst der Finsterniß sahe", sagt Jacob Böhme, „daß die Menschen gesund wurden von seiner wilden Art durch den Geruch des köstlichen Baumes, ward er zornig und pflanzte einen wilden Baum und ließ ausrufen, das ist der Baum des Lebens, wer davon isset, der wird gesund und lebet ewig. Denn an dem Ort, da der wilde Baum wuchs, war eine wilde Stätte, und die Völker daselbst hatten das rechte Licht aus Gott von Anfang bis zur Zeit und auch heute nicht erkannt. Und der Baum wuchs am Berge Hagar in dem Hause Ismaelis, des Spötters: er hatte aber seine Quelle und Wurzel aus der wilden Natur, die da bös und gut war; also auch seine Frucht. Weil aber die Menschen dieses Orts alle aus der wilden Natur waren gewachsen, so wuchs der Baum über sie alle und ward also groß, daß er mit seinen Aesten reichte bis in das werthe Land unter den heiligen Baum. Das war aber die Ursache, daß der wilde Baum so groß ward: die Völker unter dem guten Baume liefen alle den Krämern nach, die da falsche Waare verkauften, und aßen von der fal-

schen Frucht, die auch bös und gut war, und vermeineten, sie würden dadurch gesund, und ließen den heiligen, guten, kräftigen Baum immer stehen; indeß wurden sie immer blinder, matter und schwächer, und konnten dem wilden Baum nicht wehren, daß er nicht wüchse."

Diese Worte des Philosophus Teutonicus (des deutschen Philosophen geb. 1575 † 1624) der als Schuhmacher zu Altseidenberg bei Görlitz sich niederließ, und neben der heil. Schrift auch die Schriften des Paracelsus und Valentin Weigel's studirte, lassen uns einen Blick thun in das Wesen der Religion, deren Gründer Muhammed (geb. 571 zu Mekka, gest. 632) ist.

Die Religionslehren Muhammeds finden wir niedergelegt in einem Buch, das von den Muhammedanern der Koran oder mit dem arabischen Artikel Alkoran, d. h. das zu Lesende, genannt wird. Was dem Christen seine Bibel, das ist dem Muhammedaner sein Koran. Wer mit der Bibel und mit dem Koran vertraut ist, dem wird gar Mancherlei auffallen, um auf den ersten Blick den großen Unterschied zwischen beiden Büchern herauszufinden. Vor allen Dingen zeigt sich die beständige Angst des Verfassers des Korans, sich gegen Einwürfe zu schützen, seine Ansprüche zu rechtfertigen, sein Benehmen zu vertheidigen, und Rechenschaft abzulegen für den Mangel solcher Urkunden, welche immer die Würde eines wahren Propheten beglaubigen. Wie oft wiederholt er es, daß seine Aussagen wahr seien; wie oft schwört er, daß seine Worte die eines treuen Boten seien. Muhammed verräth ausdrücklich seine Unruhe und Verdacht, welche immer den Betrug durchblicken läßt, und sich niemals bei ehrlichen, unbescholtenen und ehrenhaften Menschen zeigt. Muhammed wittert überall Widerspruch und Opposition und daher sagt er (Sura 2, 1): „Das ist das nicht zu bezweifelnde Buch, eine Richtschnur für die Frommen." „Die Offenbarung dieses Buches ist ohne Zweifel von dem Herrn des Weltalls. Wollen sie noch sagen: Er (Muhammed) habe es selbst ersonnen? (Sura 32,12). Eine Schrift ist dir geoffenbart worden. Es komme daher keine Bangigkeit in deine Brust (Sura 7, 1). Gelobt sei Gott, der seinem Diener die Schrift geoffenbart, in welche nur Geradheit gelegt hat. (Sura 8, 1)." Das die Worte des Korans. Allein die Wahrheit bedarf solcher Vorsichtsmaßregeln nicht und gebraucht sie daher nie. Die Verfasser der heil. Schrift sind nicht darauf bedacht, Spitzfindigkeiten vorzubeugen, Einwürfen vorzugreifen, Zweifel zu entfernen oder zu erklären, was vielleicht befremdend und unglaublich erscheinen mag; aber dies einfach deßwegen, weil sie selber keine Zweifel hegen, und wohl wissen, daß sie nur Thatsachen berichten, welche sie selbst reden lassen, vermöge ihrer inneren Stärke und Kraft.

In der Bibel findet sich eine kunstlose Erzählung von Ereignissen; alles trägt den Stempel ächter Einfachheit; alles ist wahr und ungekünstelt, frei von jedem verführerischen Zierrath; kurz, es fehlt ihr jene aufgeblasene Großprahlerei und Großsprecherei, der wir so oft im Koran begegnen. Die Verfasser der Bibel stellen keine Betrachtungen über das an, was sie schreiben; ja, wenn ich so sagen darf, zeigen sie eine erhabene Gleichgültigkeit, welche das Herz im Sturme ergreift und ein Gefühl des Vertrauens einflößt. Wir fühlen

es sofort, daß wir Thatsachen und keine Märchen lesen, Offenbarungen vom Himmel und nicht Ergüsse einer wilden Phantasie oder eines erhitzten Kopfes. Kurz, der Koran enthält Wahrheit und Dichtung; Wahrheit insofern er Thatsachen aus der Bibel anführt, wenn auch nach seiner Art entstellt; Dichtung, indem er Dinge erwähnt, wie z. B. die Himmelfahrt Muhammeds, die uns an jene morgenländische Phantasie erinnert, die in dem Buche, Tausend und eine Nacht, ihren Höhepunkt erreicht hat.

Der Koran in seiner jetzigen Gestalt enthält 114 Suras oder Abtheilungen, die nach Muhammeds Tod von seinem Schwiegervater Abu-Bekr gesammelt, in nicht zusammenhängender Reihenfolge in ein Buch niedergelegt wurden, das den Namen Alkoran trägt. Außer dieser Benennung finden wir noch die Ausdrücke *al Moshaf*, der Band; *al Katib*, das Buch; *al Dhikr*, die Ermahnung. Von dem Koran gibt es in der Ursprache sieben verschiedene Ausgaben; zwei davon wurden veröffentlicht und gebraucht zu Medina, eine dritte in Mekka, eine vierte in Cufa, eine fünfte in Basra, eine sechste in Syrien, und eine siebente, gewöhnlich der textus receptus genannt. Von diesen Ausgaben enthält die erste von Medina 6000 Verse; die zweite und fünfte 6214; die dritte 6219; die vierte 6236; die sechste 6226 und die siebente 6225. Alle jedoch sollen dieselbe Anzahl Worte enthalten, nämlich 77,639 oder nach anderen 99,464 und dieselbe Anzahl von Buchstaben, nämlich 323,015 oder nach anderer Rechnungsweise 330,113. In diesem Stücke haben es die Muhammedaner den Juden nachgemacht, die ebenfalls Verse, Worte und Buchstaben des alten Testamentes hebräischer Sprache gezählt haben.

Laut der Tradition soll Gott eine Abschrift des Korans durch den Engel Gabriel in den untersten Himmel geschickt haben und zwar im Monat Ramadan; [1]) von dem untersten Himmel aus offenbarte Gabriel denselben dem Muhammed, theils zu Mekka, theils zu Medina.

Die Sprache, in der der Koran geschrieben, ist die arabische Sprache [2]) in ihrem reinsten Dialekt, wie er dem Stamme der Koreisch eigen ist. Durch

---

[1]) Der Monat Ramadan entspricht unserm Monat November. Aehnlich wie die Juden haben die Muhammedaner ein Mondjahr von 354 oder 355 Tagen, und wie bei den Juden, beginnt das Jahr bei den Muhammedanern mit unserem März. Woher dies kommt, ist so zu erklären. Die Juden beobachteten in den ältesten Zeiten den Anfang des Neumondes im Frühjahr, um ihr Osterfest feiern zu können. Je nachdem der Neumond früher oder später sichtbar ward, wurde das Jahr bestimmt und daher kommt es, daß bei ihnen das Jahr mit Mitte oder Ende März beginnt, d. h. je nachdem sie ein Schaltjahr haben oder nicht, was alle vier Jahre stattfindet. Denselben Gebrauch scheinen die Muhammedaner übernommen zu haben, denn ihr erster Monat Muharrem entspricht unserm 23. März; Saphar – 22. April; Rabia I. – 21. Mai; Rabia II. – 20. Juni; Jomadhi I. – 19. Juli; Jomadhi II. – 18. August; Rejeb – 16. September; Shaban – 16. October; Ramadan – 14. November; Schewall – 14. December; Ds'l-Kadah – 23. Januar; Ds'l Rejjah – 22. Februar.

[2]) Die arabische Sprache hat ein Alphabet von 25 oder eigentlich 106 Buchstaben und kommt daher, weil das Alphabet vier verschiedene Buchstabenzeichen enthält, und zwar Buchstabenzeichen, die 1. nicht verbunden werden mit andern; 2. solche, die nur mit dem vorhergehenden, 3. solche, die nur mit dem nachfolgenden und 4. solche, die mit dem vorhergehenden und nachfolgenden Buchstaben verbunden werden können. Als Sprache gehört sie zu dem sogenannten semitischen Sprachstamm. Sowie ein Meer aus dem Zusammenfluß von mehreren Flüssen entsteht, und wiederum

den Verkehr, in welchen das Morgenland mit dem Abendlande gebracht wurde, wurde auch morgenländische Literatur in's Abendland gebracht, und so sehen wir denn schon 1543 eine Uebersetzung des Korans in lateinischer Sprache. Seitdem ist der Koran in den verschiedensten Uebersetzungen anzutreffen, in deutscher von Ullmann, Crefeld 1840, in englischer von Sale und Rodwell. Eine schöne Ausgabe in arabischer Sprache ist die von Flügel, Leipzig 1841, der auch im folgenden Jahre eine arabische Concordanz herausgab. Diese Flügelsche Ausgabe ist es, die wir zur Hand haben und auf die sich die Angaben im Folgenden beziehen.

Was nun den Inhalt des Korans betrifft, so finden wir darin einen wunderlichen Mischmasch von christlichen und jüdischen Ideen, oder besser von

---

jeder einzelne Fluß seine Quelle hat, aus der er seinen Ausgang nimmt, so ist es mit der Sprache. Man hat daher in neuester Zeit, wo das Studium der Sprachen lebendig betrieben wurde und wird, das große Meer der Sprachen auf die einzelnen Flüsse und diese wiederum auf die einzelnen Quellen zurückzubringen versucht und durch diese Untersuchungen ist man dahin gelangt, die mehr als 168 Sprachen in drei große Klassen oder Stämme einzutheilen, und je nach der gemeinschaftlichen Wurzel oder Quelle theilt man die Sprachen in den semitischen, indogermanischen und turanischen Stamm. Zu den semitischen Sprachen rechnet man die hebräische, phönicische, arabische, syrische und chaldäische. Zu den indogermanischen, — indogermanisch deßhalb genannt, weil die Sprache der Hindus Sanskrit genannt, mehr oder weniger die Mutter aller germanischen Sprachen bildet, wie der deutschen, englischen, französischen, italienischen u. s. w., und endlich zu dem turanischen Stamm rechnet man die Sprachen Asiens und der Türken, Mongolen, Burnesen, Japanesen, Malaien und Polynesen und sodann die Sprache Sibiriens, der Ungarn, Lappländer, Finnländer, Estländer u. s. w. Jeder Sprachstamm hat natürlich mehr oder weniger todte Sprachen. Um das vorhin gesagte näher zu beleuchten, nehmen wir z. B. für den semitischen und indogermanischen Sprachstamm das Wort „Mutter", und wir werden sehen, wie durch den Gleichlaut es möglich wurde, die Wurzel zu entdecken. Unser deutsches Wort „Mutter" heißt auf:

hebräisch und phönicisch – em,	lateinisch – mater,	altsächsisch – môdar,
chaldäisch – ima,	griechisch – μήτηρ,	plattdeutsch – moder, môr,
arabisch – amun,	russisch – maty,	holländisch – moeder, moer,
syrisch – emo,	polnisch – matko,	altfriesisch – môder,
sanskritisch – matri,	irländisch – mathair,	isländisch – modhir,
persisch – mâder,	französisch – mère,	dänisch und schwedisch – moder,
altpersisch – mâta,	italienisch, spanisch u. portugiesisch – madre,	angelsächsisch – môdor,
altslavanisch – mati,		altenglisch – moder,
englisch – mother,		mittelhochdeutsch – muoter,
althochdeutsch – muotar, muatai,		neuhochdeutsch – mutter.

Diese verschiedenen Sprachen zeigen, wie eine Wurzel die gemeinschaftliche ist für die übrigen, und daß im Laufe der Zeit der eine oder der andere Vocal geändert, der Wurzelbuchstabe jedoch beibehalten worden ist, wie in unserem Wort das **m.** Daß ein solcher Sprachvergleich seine großen Schwierigkeiten hat, kann Niemand leugnen, indem ja jede Sprache ihre Revolution durchzumachen hat und durch einheimische und auswärtige Einflüsse verdrängt, verschlechtert oder verbessert wird. Wir heben bloß etwas Alltägliches hervor. Wir können hier zu Lande besonders unter den Schwarzen Africas die Ausdrücke wie yesr und yesm hören. Schwerlich wird Jemand darin das yes sir und yes mam suchen. Aber so ist es. In yes werden wir auf den ersten Blick unser deutsches „ja" finden. Der Chinese hängt ein **r** an, wenn er zu einem Mann und ein **m**, wenn er zu einer Frau spricht, ebenso macht es der Schwarze, woraus dann yesr – yes sir und yesm – yes mam entsteht. Woraus ist aber mám und sir entstanden? mám ist das alte normanische madam, das französische madame und das wieder das alte lateinische mea domina und so entstand mit der Zeit mám. Sir ist noch weniger zu erkennen. Unbedingt entspricht es dem lateinischen senior, d. h. älter, daraus wurde französisch seigneur, seigneur wurde dann verkürzt in sieur und sieur zerschmolz dann in sir. Dieses Beispiel zeigt, wie eine Sprache, wie ein Wort verändert wird.

apokryphischen und talmudischen Legenden. Weßhalb wir letzteren Ausdruck gewählt, wird bald klar sein. So wie wir apokryphische Bücher zum Alten Testament haben, ebenso besitzen wir auch eine Zahl neutestamentlicher apokryphischer Bücher, wie z. B. das Evangelium von der Geburt der Maria, die Geschichte von der Geburt der Maria und der Kindheit des Heilandes; die Geschichte von Joseph dem Zimmermann, das Evangelium des Thomas u. s. w. Zur selben Zeit, als die Apokryphen in's Leben traten, entstand auch der Talmud der Juden, ein zwölfbändiges Werk in Folio, das den Meisten der heutigen Juden gar nicht bekannt und nur von Wenigen noch gelesen und verstanden wird. Aus diesen beiden Quellen hatte Muhammed indirekt geschöpft, d. h. er wurde auf seinen Reisen mit Juden und Christen bekannt, und wenn wir bedenken, daß Warka, der Oheim seiner ersten Frau, aus einem Heiden ein Jude und dann ein Christ geworden und daß er die Bibel in's Arabische übersetzt, so werden wir ungefähr verstehen, auf welche Weise er zu der Kenntniß christlicher und jüdischer Elemente kam. Natürlich verdrehte er alles für seine Zwecke. Wollten wir eine genaue Analyse der im Koran zerstreuten Elemente vornehmen, so hätten wir vor allen Dingen zwei Fragen zu beantworten, nämlich 1. was hat Muhammed aus dem Judenthum und 2. was hat er aus dem Christenthum aufgenommen. Was die erste Frage betrifft, so hat deren Lösung für uns ein weiterliegendes Interesse. Was die zweite angeht, so könnten wir allerdings auf unsere Untersuchung hinweisen, die wir im Reformirten Wächter (Cleveland, 1868) über diesen Gegenstand angestellt haben, hoffen jedoch diese Fragen in erneuerter Gestalt unsern Lesern vorführen zu können.

Die Muhammedaner nennen ihre Religion Islam, d. h. Ergebung, Unterwerfung unter den Dienst und Befehl Gottes, und dieser Islam zerfällt in den Iman, d. h. Glauben oder Theorie des Glaubens und Din, d. h. Religion oder Praxis des Glaubens. Beides, der Iman und Din, sind im Koran niedergelegt, dessen Dogmen wir nun näher besprechen wollen.

An der Spitze der Glaubenslehre (Iman) steht der Satz: *la illa allah weh muhammed rebul allah!* d. h., es gibt keinen Gott, als Allah, und Muhammed ist sein Prophet. Die Beweise, die Muhammed für die Einheit Gottes anführt, sind nicht immer genügend, denn das eine Mal sucht er diese Einheit aus den Werken der Schöpfung und Vorsehung [1]) nachzuweisen, das andere Mal behauptet er, daß eine Mehrheit der Götter gegen die Vernunft ist, [2]) daß zwei Gottheiten nothwendigerweise einander entgegenwirken und sich gegenseitig vernichten müssen, [3]) und daß jede ihren Gegner zu besiegen wird trachten müssen. [4]) Der Hauptbeweis liegt jedoch in dem gemeinsamen Zeugnisse der Propheten, welche diese Lehre verkündeten. [5])

Mit diesem Dogma bekämpft der Koran nicht nur das Heidenthum der Araber [6]), deren Götzen als nichtig und leer dargestellt werden [7]), sondern

---

[1]) Sura II, 165. 166. VI, 96—100. XVI, 3—22. XXI, 31—36. XXVII, 60—65. XL, 64—70. XLI, 9. XXXI, 10. 11. [2]) Sura XXIII, 119. [3]) XXI, 22. [4]) XXIII, 93. [5]) XXX, 35. XXI, 25. XXXIX, 65. LI, 50—52. [6]) LIII, 19. LXXXI, 23. 24. XVI, 57. XVII, 4. XLIII, 16. LII, 39. [7]) X, 19. XVI, 20. 21. XL, 75. XXI, 74. XXXIV, 22. XL, 42 ff.

auch die Juden, die beschuldigt werden, daß sie Esra für den Sohn Gottes ansehen, und ihre Rabbis als Herrn neben Gott betrachten.[1] Am heftigsten jedoch bekämpft der Koran das christliche Dogma der Trinität, welche er darstellt als bestehend aus Gott, Jesus dem Sohne der Maria und seiner Mutter.[2] Trotz dieser Ausstellung, die der Koran gegen die christliche gotteslästerliche Idee der Trinität macht, ist die Jungfrau Maria hoch erhaben und geehrt[3]; und unser Herr, obwohl nur seine bloße menschliche Natur zugegeben[4]) und seine Kreuzigung geleugnet wird[5], wird doch das Wort und der Geist Gottes genannt und als Apostel und Prophet von Gott gekommen[6], anerkannt. Die Trinitätslehre und die Gottheit Christi wird mit jener grobsinnlichen Vorstellung bekämpft, „wie kann Gott nur ein Weib haben und einen Sohn zeugen“;[7] und mit der anderen Behauptung, daß, falls Gott einen Sohn hätte, dies gegen seine höchste Unabhängigkeit und Allgenügsamkeit streiten würde[8]; ja, es wäre gefährlich für die souveräne Gottesmacht, einen Sohn zu haben.[9] Der Glaube daher an die Lehre der Dreieinigkeit und an die Gottheit Jesu ist ein Zeichens des Unglaubens und schließt vom Paradiese aus.[10]

Die Majestät Gottes wird im Koran mit Worten von außerordentlicher Kraft und Herrlichkeit beschrieben; Muhammedaner sagen diese Worte oft her, und tragen sie an ihrer Person auf Achat oder einem andern Edelstein geschrieben: „Gott ist Gott, außer ihm gibt's keinen Gott. Er ist der Lebendige, der Ewige. Ihn ergreifet nicht Schlaf noch Schlummer. Sein ist, was im Himmel; sein ist, was auf Erden. Wer kann bei ihm Vermittler sein, ohne seinen Willen? Er weiß, was da war, und was da sein wird, und die Menschen begreifen seine Allwissenheit nur insofern als er will. Ueber Himmel und Erde ist sein Thron ausgedehnt, und die Ueberwachung Beider ist ihm keine Bürde. Er ist ja der Erhabene und Mächtige.“ (Sura II, 256. XXIV, 36.) Nach dem Koran ist Gott so unvergleichlich erhaben, daß kein Bild oder Gleichniß seine Vollkommenheit erreichen kann. Seine Unbeschreiblichkeit ist folgendermaßen geschildert: „Gott ist reich und des Preises werth. Wären auch alle Bäume auf der Erde Schreibfedern, und würde auch das Meer zu sieben Dintenmeeren anschwellen, so würden die Worte Gottes doch noch nicht erschöpft sein.“[11] (Sura 31, 27.) Das nomen maximum für Gott ist immer nur Allah und nie „Herr,“ wahrscheinlich weil die Christen diesen Namen dem Herrn Jesu beilegen. „Gott verehret freiwillig oder gezwungen, was im Himmel und was auf Erden, ja selbst ihr Schatten dienet ihm des Morgens und des Abends und beuget sich rechts und links.“ Allah ist ewig, der Lebendige, der nie stirbt, der erste und der letzte und allgegenwärtige.

---

[1] IX, 30. In dieser heil. Schrift findet sich nicht die geringste Spur hiervon. Möglicherweise ja höchstwahrscheinlich zielt das hier auf eine Stelle im Talmud, die aber ganz anders lautet, als Muhammed sie reproducirt, nämlich: „Esra wäre wohl würdig gewesen, daß das Gesetz durch ihn bekannt gemacht worden wäre, wäre Moses ihm nicht zuvorgekommen.“ [2] Sura IX, 25. V, 82. [3] XXI, 91. III, 42. XXIII, 52. [4] XVI, 43. XXI, 8. XVIII, 110. [5] IV, 156. 157. [6] XIX, 32. IV, 169. III, 39. V, 119. VI, 58. [7] XIX, 34. LXXII, 3. XIX, 87. [8] IV, 169. XXV, 2. XXXIX, 5. [9] XXIII, 93. [10] V, 58. IX, 31. III, 78. [11] Eine ähnliche Stelle findet sich im Talmud.

(Fortsetzung folgt.)

(Eingesandt durch P. Ph. G.)

Kein Wirken im Amt ohne Freude am Amt.

Seid fröhlich allezeit! Freuet euch in dem Herrn allewege und abermal sage ich: freuet euch! Ist das nur eine Mahnung, eine wohlgemeinte Ermunterung, die uns der Apostel gibt? Ich halte dafür, es ist ein Gebot. Freude ist für den Christen Pflicht. Wenn sich die Freudensonne nicht in unserm Herzen spiegelt und daraus zurückstrahlt, so ist das ein Zeichen, daß der Spiegel trübe ist, und daran sind wir selber schuld. Traurig sein heißt Gottes Gnade verleugnen, thun, als ob es keine Gnade gäbe. Ein trauriger Christ verunehrt Gott. Freude, heilige Freude ist die Hauptbedingung alles Guten, die Lebensluft, in welcher es allein gedeiht, eben darum auch die Grundvoraussetzung alles rechten amtlichen Wirkens, ohne welche es überhaupt kein Wirken, Schaffen und Erreichen gibt. Ohne Freude an seinem Berufe richtet Niemand etwas aus, um so weniger, je höher, je idealer der Beruf ist. Wer kann sich einen großen Künstler denken, der das, was er ist, geworden wäre ohne Freude, ohne begeisterte Vertiefung in die Welt der Gedanken und der großen Thatsachen, die vor seiner Seele stehen? Stellen wir uns einen Lehrer vor, der mit Unlust und Verdrossenheit des Morgens in die Schule geht, darüber, „daß der Aerger mit den Kindern und das ewige Einerlei nun wieder anhebt, daß man aus diesem Tretrad je herauszukommen, für's ganze Leben keine Hoffnung hat", und wie die — nicht aus der Luft gegriffenen Klagen, die aus solcher Lehrerstimmung sich ergeben, weiter lauten. Hat Jemand von uns Lust hineinzuschauen in eine solche Klasse? Leider, es gibt dergleichen; sie sind natürlich ihres Lehrers treues Bild. Ohne Liebe zu den Kindern, ohne Interesse für die Gegenstände des Unterrichts, ohne den entschiedenen, immer wachen Willen, jede Stunde auszukaufen und wirklich etwas zu erreichen, kann Niemand Lehrer sein. Mehr Lust zur Sache, als ich selbst mitbringe, kann ich von meinen Schülern nicht verlangen. Selbst treue und gewissenhafte Lehrer werden sich hüten müssen, daß sie auch nur zeitweise Launen und hypochondrische Stimmungen in die Schule mitbringen und dieselben den Kindern zu empfinden geben. Sie werden immer merken, daß die Kinder sehr empfindlich dafür sind, sie werden es alsbald an der ganzen Haltung der Klasse innewerden. Nehmen wir davon das Gleichniß. Wenn wir über unsre Gemeinde klagen, über ihre Unkirchlichkeit, über ihren Mangel an Interesse für die Wahrheit, über ihre Schläfrigkeit in und außer der Kirche, haben wir uns noch nie die Frage vorgelegt, ob wir nicht zum Theil auch etwa selbst an alledem schuld sind? Wer von uns kann auf solche Frage fröhlich und mit gutem Gewissen Nein sagen? Wir müssen aber darnach streben, daß wir mit Nein darauf erwiedern können. Vielleicht daß, wenn wir dahin gelangt sind, auch ein Theil des Grundes für die vorigen Klagen wegfallen, nämlich auch die Gemeinde schon ein wenig anders geworden ist oder doch im Anderswerden begriffen ist. In jedem Fall muß es unsers Trachtens Ziel sein, innerlich dahin zu kommen, daß wir zu Allem, was der Herr uns überall und namentlich, was er uns in unserm heiligen Amte heißt und gebietet, zu jeder Stunde ein freudiges Ja von Herzen und im Herzen sprechen. Wir werden, mit einem Worte, wenig wirken, wenn nicht die Stunden, wo wir unsre Predigt meditiren, vor allem die Stunde am Sonntag, wo wir die Kanzel betreten, die freudenreichsten, die eigentlichen Feststunden unsers Lebens sind.

Aus Weber's Betrachtungen über die Predigtweise und geistliche Amtsführung unserer Zeit.

Theologische Zeitschrift.

Herausgegeben von der Deutschen Evang. Synode des Westens.

Jahrgang I. Juni 1873. Nro. 6.

(Eingesandt von P. W. Strobel in Albany, New York.)

Der Segen Jakobs.

1. Mos. 49.

Dieses prophetische Lied des sterbenden Erzvaters Jakob ist von ungemeiner Schönheit und Erhabenheit. Er, der noch am Abende seines Lebens den Boden des verheißenen Landes hatte verlassen müssen, um für sich und sein Haus eine Zufluchtsstätte in Aegypten zu suchen, stellt sich im Geiste auf die prophetische Warte und überschaut die wieder ins väterliche Erbe, nach Kanaan, zurückgekehrten Geschlechter seiner Söhne, denen er Wachsthum und Gedeihen auf dem wiedereingenommenen heimischen Boden verkündigt und über deren Stellung zu einander und zu den Heidenvölkern er sich verbreitet bis zur endlichen Unterwerfung der letztern unter die Friedensherrschaft Judas. Es werden hier nicht bestimmte geschichtliche Ereignisse der Zukunft verkündigt, vielmehr haben wir ein prophetisches Gemälde vor uns, worin in allgemeinen Umrissen das künftige Geschick der israelitischen Stämme dargestellt wird; erst in der geschichtlichen Entwicklung der Stämme in der Zukunft erhalten diese prophetischen Umrisse eine bestimmte konkrete Deutung. Der Segen, in kurzen Sprüchen voll kühner, durchaus origineller Bilder bestehend, geht von der Anschauung der individuellen Charaktere der Söhne Jakobs aus und ist demnach von ethischen und psychologischen Motiven getragen. So liegt vor allem dem über die drei ältesten Söhne ausgesprochenen Fluche ein ethisches Motiv zu Grunde; aber da der Vater nicht Segen oder Fluch austheilen kann gegen Gottes Willen, so zeigt sich in der Folgezeit, wie die Erfüllung der Sprüche bedingt ist durch Gottes Willen, der z. B. bei Levi den Fluch in lauter Segen verwandelte. Die Sprüche sind nicht heidnische Bannsprüche; sie haben Realität eben nur dadurch, daß sie göttlichen Rathschlüssen dienen. Die Angriffe gegen die Echtheit dieser Sprüche sind durchaus unstichhaltig; sie haben nach Inhalt und Form ein antikes Gepräge. Es ist nicht zu denken, daß ein späterer Erfinder sich in so allgemeinen Umrissen gehalten hätte; ein solcher hätte gewiß nicht unterlassen, speciellere Züge einzuflechten. Ueberdies trägt sich das ganze Alterthum mit solchen Sprüchen der Väter, die von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzten und an deren Gültigkeit fest geglaubt

wurde (vgl. Sir. 3, 11); um so mehr dürfen wir dies bei Israel voraussetzen, da in den Stammvätern seine ganze Bestimmung begründet war. „Kriegerische Völker singen Kriegs- und Siegeslieder von ihren Vätern; so muß auch das Judenthum von seinen Vätern Sprüche und Weissagungen fortpflanzen" (Herder). Die Araber, die erst kurz vor Muhammed schreiben lernten, pflanzten Jahrhunderte lang solche Sprüche fort in zum Theil 100 Versen. Antik und einzig ist auch die Thiersymbolik bei den Segenssprüchen Jakobs.*)

Vers 1. 2. Eingang. Nachdem Jakob die beiden Söhne Josephs (K. 48.) an Kindes Statt angenommen und gesegnet hatte, rief er seine zwölf Söhne, um ihnen sein geistliches Testament zu eröffnen. In gehobener, feierlicher Stimmung beginnt er: „Versammelt euch, daß ich euch verkünde, was euch begegnen wird am Ende der Tage! Kommet zu Hauf und höret, Söhne Jakobs, und höret auf Israel, euren Vater!"

V. 1. „Am Ende der Tage" (falsch Luther: „in künftigen Zeiten") ist vom Standpunkt der Patriarchen aus die Zeit der Einführung Israels ins gelobte Land; anders 5 Mos. 4, 30, wo es die Zeit der Bekehrung und künftigen Wiederbringung Israels bezeichnet; bei den Propheten dagegen bedeutet dieser Ausdruck das messianische Reich in seiner Entwicklung, zuweilen auch in seiner Endentwicklung.

Reihenfolge der Weissagungen. Die Söhne Jakobs werden nicht nach der Zeitfolge ihrer Geburt, sondern nach den Müttern geordnet. 1) Die sechs Söhne der Lea: Ruben, Simeon, Levi, Juda, Sebulon, Isaschar. 2) Die vier Söhne der beiden Mägde: Dan (von Bilha), Gad, Asser (beide von Silpa), Naphthali (von Bilha). 3) Die beiden Söhne der Rahel: Joseph und Benjamin.

Spruch über Ruben. V. 3. „Ruben mein Erstgeborner du, meine Kraft und Erstling meiner Stärke. Vorzug an Hoheit und Vorzug an Macht. V. 4. Aufwallung wie Wasser — keinen Vorzug sollst du haben; denn du hast bestiegen das Ehebett deines Vaters; damals hast du entweiht; mein Lager hat er bestiegen."

V. 3. hebt hervor, was dem Ruben, als dem Erstgebornen, dem ersten Sprossen der Manneskraft Jakobs nach natürlichem Rechte gebühren würde, V. 4. dagegen sagt, warum ihm dieses Recht entzogen wird. K. 35, 22.) Die Worte: „Aufwallung" oder „Sprudel wie Wasser", vom Uebersprudeln des kochenden Wassers hergenommen, bezeichnen die Leidenschaft, das Aufwallen der Begierde, des Hochmuthes oder der Wollust, hier letzteres. Die Wiederholung in der dritten Person: „mein Lager hat er bestiegen" ist Ausdruck der Entrüstung. Der Vater betrachtet seinen Erstgebornen als eine ihm ferne stehende Person, mit der er keine Gemeinschaft haben will. — Mit der Entziehung des Erstgeburtsrechts verlor Ruben 1) die doppelte Erbportion, die Joseph zugewendet wurde, 2) sein Stamm den politischen Vorrang (Hegemonie) unter den zwölf Stämmen, den Juda erhielt.

*) Wir geben dieselben möglichst wörtlich nach dem Hebräischen.

Spruch über Simeon und Levi. V. 5. „Simeon und Levi sind Brüder; Waffen des Frevels sind ihre Schwerter. V. 6. In ihren Rath komme nicht meine Seele, mit ihrer Versammlung eine sich nicht meine Ehre; denn in ihrem Zorn haben sie getödtet Männer und in ihrem Muthwillen verstümmelt Stiere. V. 7. Verflucht sei ihr Zorn, weil er gewaltig, und ihr Grimm, weil er hart; zertheilen werd ich sie in Jakob und zerstreuen sie in Israel."

V. 5. Brüder sind Simeon und Levi, nicht nur nach der Geburt sondern auch nach der Sinnesart: Hinweisung auf ihren Frevel K. 34, 25—31, mit dem Jakob nichts gemein haben will. V. 6. „In ihren Rath" = in ihre Rathsversammlung, da sie miteinander berathschlagen. „Meine Ehre" = meine Seele, weil sie der edelste, unersetzbare Theil des Menschen ist, die der Hebräer auch sein „Einziges" nennt. (Ps. 7, 6; 16, 9; 22, 21 u. a.) — Sie haben „verstümmelt Stiere", d. h. sie haben durch Abschneiden oder Durchschneiden der Hintersehnen der Thiere diese zum Gebrauch untüchtig gemacht, indem dieselben nicht bloß gelähmt wurden, sondern sich in der Regel verbluteten, da häufig zugleich die Arterien mit verletzt wurden. Dies that man im Orient, wenn man im Kriege dem Feinde geraubte Thiere nicht mitnehmen konnte. (Jos. 11, 6. 9; 2 Sam. 8, 4, hier „Wagen" = die Pferde vor denselben.) Bezeichnet wird also hier die Rachelust und Rachethat der Brüder, über die der Vater V. 7 den Fluch ausspricht. Zu jener Frevelthat hatten sie sich geeint, zur Strafe dafür sollen sie zertheilt oder zerstreut werden im Volke Israel, keine selbständigen, in sich verbundenen Stämme bilden. — Schon bei der zweiten Volkszählung unter Mose war der Stamm Simeon zum schwächsten aller Stämme herabgesunken (4 Mos. 26, 14) und im Segen Mosis, 5 Mos. 33, wird er ganz übergangen. Er erhielt keine zusammenhängenden Wohnsitze in Kanaan, sondern nur einige Gebiete im Stamme Juda. (Jos. 19, 1—9.) Auch Levi erhielt kein selbständiges Erbtheil im Lande, sondern nur eine Anzahl Städte in den Stammgebieten seiner Brüder (Jos. 21, 1—40); aber da er (2 Mos. 32, 26—28) seinen Eifer für Jehovah verwendete, wurde der Fluch, der auf ihm lag, in Segen verwandelt durch seine Erwählung zum Priesterstamm. — So wurden also Ruben, Simeon und Levi um ihrer Sünden willen von Jakob zurückgesetzt, aber da sie von der Gemeinschaft mit ihren Brüdern nicht ausgeschlossen wurden, gingen sie doch des Segens Abrahams nicht ganz verlustig, so daß ihres Vaters Aussprüche über sie noch immer als ein ihnen zuertheilter Segen (V. 28) betrachtet werden konnten.

Spruch über Juda. V. 8. „Juda du, dich werden preisen deine Brüder! Deine Hand im Nacken deiner Feinde! beugen werden sich dir die Söhne deines Vaters! V. 9. Ein junger Löwe ist Juda, vom Raube bist du, mein Sohn, aufgestiegen; er hat sich gelagert, liegt da wie ein Löwe und wie eine Löwin; wer mag ihn auftreiben? V. 10. Nicht wird weichen das Scepter von Juda und der Herrscherstab aus seinen Füßen, bis er kommt zur Ruhestatt (oder: bis

daß kommt die Ruhezeit, oder: bis daß kommt der Ruhebringer) und ihm williger Gehorsam der Völker zu Theil wird. V. 11. Bindend an den Weinstock seine Eselin und an die edle Rebe sein Eselfüllen; er wäscht im Weine sein Gewand und im Traubenblut seinen Mantel; V. 12. trübe die Augen von Wein, und weiß die Zähne von Milch."

Erst Juda empfängt ungetrübten, reichen Segen: sein Stamm soll den Vorrang unter seinen Brüdern behaupten, sämmtliche Stämme sollen ihm, der mit Löwenmuth ihnen im Kampfe voranzieht, huldigen, bis er sie zur Ruhe einführt. Jakob knüpft an die Bedeutung des Namens seines Sohnes an. Juda, unser deutsches „Gottlob," bedeutet „der Gepriesene," aber zugleich „der, über welchem Jehovah gepriesen wird." (K. 29, 35.) Ohne Zweifel erinnerte sich der sterbende Jakob des edeln und kräftigen Charakters, den Juda gezeigt hatte K. 37, 26 f., besonders aber K. 43, 9 f. und 44, 16 ff. Der Stamm Juda soll nun seinen streitbaren Heldenmuth in der Unterwerfung seiner Feinde zeigen, wofür ihm seine Brüder, nicht bloß die Söhne seiner Mutter, sondern die des Vaters, also alle Stämme Israels huldigen werden, wie dies unter David geschah, 2 Sam. 5, 1. f. vgl. mit 1 Sam. 18, 6. f. und 16. Schon beim Zuge durch die Wüste zeigte sich eine Art Hegemonie beim Stamme Juda, 4 Mos. 2, 3, 10, 14. In seiner Mitte wurde später der Tempel erbaut; Juda war es, der als der Hauptstamm aus der Gefangenschaft heimkehrte, und von dem das Volk den Namen Juden erhielt, und aus dem endlich der Messias erstand. So hoch gefürstet wird Juda durch seine Löwennatur, V. 9. Wie ein junger Löwe soll Juda zur Vollkraft heranreifen, worauf der Stamm in seiner vollendeten, herrlichen Größe geschildert wird als ein Löwe, der, nachdem er Beute gemacht, zum Waldgebirge aufsteigt (vgl. Hohesl. 4, 8.) und dort in majestätischer Ruhe sich lagert, aus der ihn Niemand aufzuscheuchen wagt. Dies bedeutet, daß Juda in unstörbarer Ruhe herrschen wird. (Off. 5, 5.) Hierauf wird dem Bilde des Löwen das der Löwin substituirt, die bekanntlich in Vertheidigung ihrer Jungen sich noch furchtbarer zeigt als selbst der Löwe. Sofort wird V. 10 das bildlich Gesagte in eigentlicher Rede weiter ausgeführt. Das Scepter ist Zeichen der königlichen Macht und Herrschaft, in der ältesten Gestalt ein langer Stab, den die Könige in der Hand hielten, wenn sie öffentliche Verhandlungen leiteten oder auf dem Throne saßen. So wird hier Juda thronend gedacht, das Scepter zwischen den Füßen haltend. Niemand wird ihm den Herrscherstab entreißen, bis daß „Schiloh" kommt. Es ist hier nicht der Ort, die mannigfachen Erklärungen, die dieses Wort schon gefunden, namhaft zu machen. Schiloh heißt Ruhe, Ruhestand, Friedenszustand, oder auch Ruhebringer, Friedensstifter, welch letztere Bezeichnung natürlich auf den Messias ginge (so das ganze kirchliche Alterthum und Luther); übrigens ist auch nach der ersteren Erklärung unsere Stelle eine messianische. Das Königthum Judas ist aus seinem zeitlichen Untergange zu neuer, unverwelklicher Herrlichkeit erstanden in Jesu Christo, welcher als der Löwe aus Juda (Off. 5, 5) alle Feinde überwindet und als

der wahre Friedefürst, als unser „Friede“ (Eph. 2, 14.) königlich herrscht (1 Kor. 15, 25. f.). V. 11 und 12 verweilen nun bei der Schilderung des einstigen herrlichen Friedenszustandes. Juda reitet nicht mehr auf dem Schlachtroß, sondern auf dem Thier des Friedens; er badet sein Gewand nicht mehr in Menschenblut, sondern in Traubensaft, d. h. in friedlicher Ruhe wird er die Fülle und den Ueberfluß der Güter seines Erbtheils genießen. Das Gebiet von Juda erzeugte den besten Wein in Kanaan bei Hebron und Engedi (4 Mos. 13, 23. f.; Hohesl. 1, 14.; 2 Chron. 26, 10. vgl. Joel 1, 7. ff.) und hatte ausgezeichnete Viehweiden in der Wüste bei Thekoa und Karmel, südlich von Hebron (1 Sam. 25, 2.; Am. 1, 1.; 2 Chron. 26, 10.). V. 12 spricht nicht etwa einen Tadel über Juda aus, sondern gemeint ist das rothe Auge des Weintrinkers überhaupt; röthlich sind seine Augen, weil Juda so reichlich Wein hat.

Spruch über Sebulon. V. 13. „Sebulon, nach dem Gestade des Weltmeeres hin wird er wohnen, und zwar gegen das Gestade der Schiffe hin, und seine Seite gegen Sidon.“

Die drei Versglieder enthalten eine Steigerung: 1) am Meere, 2) am schiffbaren Meere hin, 3) beim alten Sidon hin. Sidon war eine ältere Stadt als Tyrus, von dem es aber bald überflügelt wurde. Unter dem Weltmeer ist das mittelländische Meer verstanden, und Sidon, die ältere Hauptstadt der Phönizier, an diesem Meere gelegen, steht für Phönizien überhaupt. Sebulon bedeutet „Wohnung“; diesen Namen deutet Jakob aus, um den Segen anzudeuten, der dem Stamme Sebulons aus der Lage seines Erbtheils erwachsen soll, nicht aber will Jakob dem Stamme seinen Wohnsitz in Kanaan vorzeichnen; denn diese Verkündigung stimmt nicht genau zur Begrenzung des späteren Stammgebietes. Dasselbe befand sich im N. W. Palästinas (Jos. 19, 10—16.), es erreichte nicht das Mittelmeer, Asser lag dazwischen; ebenso erstreckte es sich gegen Sidon hin, erreichte es aber nicht.

Spruch über Isaschar. V. 14. und 15. „Isaschar ist ein knochiger Esel, liegend zwischen den Hürden. Er sah die Ruhe, daß sie ein Gut, und das Land, daß es lieblich, und neigte seine Schulter zum Lasttragen und ward zum dienstbaren Fröhner.“

Der Name Isaschar = Lohnarbeiter, Taglöhner, wird als Vorzeichen des Charakters und Schicksales seines Stammes gedeutet; ein stämmiger, kräftiger Menschenschlag soll er werden und ein angenehmes, zur Ruhe einladendes Land erhalten, aber die Behaglichkeit auf Kosten der Freiheit wird sein Charakterzug sein. Merkwürdig, wie der Stamm sich nachher ganz anders zeigt, Richt. 5, 15; 1 Chron. 13, 32.

Nach den Söhnen der Lea folgen die 4 Söhne von den beiden Mägden, auch wie Isaschar und Sebulon nicht nach dem Alter, sondern nach dem Inhalte der über sie gesprochenen Segenswünsche geordnet, so daß die beiden kriegerischen Stämme Dan und Gad voranstehen.

Spruch über Dan. V. 16 und 17. „Dan wird Recht schaffen seinem Volke wie einer der Stämme Israels. Es werde Dan eine Schlange

am Wege, eine Hornotter auf dem Pfade, welche beißt die Fersen des Rosses, daß rücklings fällt sein Reiter."

Dan bed. „Richter." Daß er der (erste) Sohn eines Kebsweibes Jakobs ist, soll seinem Stamm keinen Eintrag thun, der ein ebenbürtiges Geschlecht sein und dem Volk Israel Recht schaffen soll, seinem Namen ganz entsprechend. Eine Anspielung auf das Richteramt Simsons, der aus dem Stamme Dan war, liegt nicht in den Worten. — Die Hornotter oder Hornschlange (Cerast) ist sehr giftig. Sie liegt im Sande, dessen Farbe sie hat, nur ihre Fühler herausstreckend, und bringt dem unversehens auf sie Tretenden tödtliche Bisse bei; sie ist noch jetzt in Aegypten häufig. Sinn: Listig und mächtig wird Dan sein und die überlegensten Feinde mit Schlangenklugheit überwinden. — Der Stamm Dan führte die erste Abgötterei in Israel (Richter 18.) ein und wird in der Offenbarung (K. 7.) nicht genannt unter den 144,000 Versiegelten. — Im Hinblick auf die schweren Kämpfe, welche die Kraftentfaltung, die Jakob Dan weissagt, bringen wird, bricht der sterbende Erzvater in den

Gebetsseufzer aus, V. 18. „Auf dein Heil harre ich, Jehovah!"

Jakob holt gleichsam Athem und spricht die Zuversicht auf die Hülfe seines Gottes für seine Nachkommen aus; nicht fleht er für seine eigene Seele und deren baldige Erlösung von allem Uebel.

Spruch über Gad. V. 19. „Gedränge bedränget ihn, doch er bedränget die Ferse."

Sinn: Gad läßt sich wohl anfallen, aber alsbald nimmt er seine Kraft zusammen und fällt den Sieger von hinten an. Der Stamm Gad, der sein Gebiet im Ostjordanland hatte, wurde häufig von den nachbarlichen Kananitern und Arabern beunruhigt. (Richt. 10, 8.; 11, 4.; 1 Chron. 6. (5.), 18—23).

Spruch über Asser. V. 20. „Von Asser (kommt) Fettes, sein Brod, und er liefert Königsleckerbissen."

Asser erhielt blühende, fruchtbare Gestade am Fuße des Karmel und am Mittelmeer bis zum Gebiete von Tyrus; „er liefert Königsleckerbissen, d. h. das Ausgesuchteste, was auf die Königstafel kommt.

Spruch über Naphtali. V. 21. „Naphtali ist eine losgelassene Hindin, welcher gibt schöne Rede."

Die losgelassene Hindin (Gazelle) ist häufig Bild schnellfüßiger Helden; dies scheint die Bedeutung des Bildes zu sein. Barak und Debora waren aus diesem Stamme. Da die Gazelle als das schönste Thier von den morgenländischen Dichtern gepriesen wird, hat man die Worte auch schon in Zusammenhang mit der zweiten Hälfte des Verses gebracht. Diese scheint auf die Dichtkunst zu gehen, ist aber nicht sicher zu erklären.

Spruch über Joseph. V. 22. „Sohn eines Fruchtbaumes ist Joseph, Sohn eines Fruchtbaumes am Wasserquelle, die Schossen ranken empor über die Mauer. V. 23. f. Es reizen ihn und schießen und feinden ihn an Pfeilschützen; aber es sitzt in Festigkeit sein Bogen, und gelenk bleiben die Arme seiner Hände, von den Händen des starken Jakobs, von dort her, dem

Hirten, dem Steine Israels. V. 25. Von dem Gotte deines Vaters — er helfe dir — und mit Hülfe des Allmächtigen — er segne dich — (mögen kommen) Segnungen des Himmels von oben, Segnungen der Tiefe, die unten liegt, Segnungen der Brüste und des Mutterleibes. V. 26. Die Segnungen deines Vaters überragen die Segnungen meiner Eltern bis zur Grenze der ewigen Hügel, sie mögen kommen auf das Haupt Josephs und auf den Scheitel des Erlauchten unter seinen Brüdern."

Dem Patriarchen wallt das Herz über von dankbarer Liebe, da er den geliebtesten unter seinen Söhnen segnet. Was der Himmel und die Erde Herrliches und Köstliches bieten, wird ihm verheißen, aber da Juda bereits den größten, den geistigen Segen davon getragen, bezieht sich der Segen über Joseph nur auf leibliches, irdisches Glück. Dem Reise eines Fruchtbaumes wird Joseph V. 22 verglichen, der an einer Wasserquelle gepflanzt (Ps. 1, 3) seine Schößlinge (wörtlich „Töchter") = Aeste und Zweige über die Mauer treibt. Sofort wird V. 23 f. das Bild verlassen und der Stamm geschildert in seiner kriegerischen Stellung gegen mächtig andringende Feinde; siegreich wird Joseph überwinden, denn seine Hände werden von den Händen Gottes unterstützt. Bei den Worten: „von dort her!" deutet oder blickt Jakob gen Himmel. Die Benennung „Hirte" ist vom nomadischen Leben der Patriarchen hergenommen; „Stein" = Fels heißt Gott, weil Israel in allewege sich fest auf ihn verlassen und ihm unerschütterlich trauen kann. V. 25. Die Segnungen des Himmels von oben sind Regen und Thau (K. 27, 28), die Tiefe, eigentlich die brausende, tobende Flut steht für Wasser in den Tiefen, den Abgründen der Erde, das in Quellen reichlich hervorsprudeln und über Josephs Gebiet befruchtend sich ergießen möge. „Segnungen der Brüste und des Mutterleibes" = Fruchtbarkeit an Menschen und Vieh, „also daß alles schwanger sein, Frucht bringen und säugen soll, was nur Bäuche und Brüste hat" (Luther). V. 26. Die Segnungen, welche der Patriarch auf Joseph herabfleht, sollen die Segnungen, welche seine Eltern ihm ertheilt haben, bis zur Grenze der ewigen (= uralten) Hügel überragen, d. h. sie sollen länger dauern, als selbst die Gebirge, das Dauerhafteste auf Erden. Auch sonst sind in der Schrift die Berge der Erde Bild des Unverrücklichen, Ewigen, vgl. Ps. 90, 2. Man kann aber auch übersetzen: „sie (die Segnungen) gehen auch über den Reiz (die Lust) der ewigen Hügel", was noch klarer zu sein scheint, als die obige Uebersetzung. Es ginge dies auf die üppige Vegetation, den Reichthum an Weinpflanzungen und Oelgärten, woran die Berge Palästinas so reich waren. Solche Segnungen mögen kommen auf das Haupt Josephs, auf den Scheitel des Erlauchten, Ausgesonderten, ganz besonders Gesegneten.

Spruch über Benjamin. V. 27. „Benjamin — ein Wolf, der zerreißt; am Morgen verzehrt er Raub und um den Abend theilt er Beute."

Dieser Spruch deutet auf die kriegerische Wildheit des kleinen Stammes, die in der Richterzeit fast zu seiner Ausrottung führte. (Richt. K. 19. und 20.) Der Stamm lieferte auch ausgezeichnete Bogenschützen und Schleuderer

(Richt. 20, 16; 1 Chron. 8, 40 u. a.) und aus ihm gingen der Richter Ehud (Richt. 3, 15 ff.) und der kriegerische Saul mit seinem Heldensohne Jonathan hervor. Der Apostel Paulus, der auch aus dem Stamme Benjamin war, erfüllte diesen Segen geistlich.

Nun folgt V. 28 die Unterschrift, daß jeder der zwölf Söhne mit dem ihm zukommenden Segen gesegnet worden sei; sodann wird V. 29—33 der letzte Wille und der Tod Jakobs berichtet. Im Lande der Verheißung will der Erzvater ruhen, wohin er noch sterbend den Blick voll Wehmuth und Sehnsucht lenkte. Das hebräische Wort, das V. 33 für „sterben" oder „verscheiden" steht und das eigentlich „sich beugen, zusammensinken, nachlassen, erlöschen" bedeutet, zeigt an, daß der Patriarch ohne Todeskampf aus dem irdischen Leben dahinschied.

(Eingesandt von P. Reymann.)

Ueber die Autorität der Lehre des Jacobus.

Daß die Lehre des Jacobus ein vollkommenes Recht hat, in den Kreis der apostolischen Lehrbegriffe aufgenommen zu werden und von welcher Art die Stellung ist, welche sie innerhalb desselben einnimmt, ergibt sich aus einer Vergleichung derselben mit der Lehre des Herrn, mit der Lehre des Apostels Petrus und mit der Lehre des Apostels Paulus.

1. Ihr Verhältniß zur Lehre des Herrn.

Jacobus stellt im Wesentlichen dieselben Forderungen auf, welche der Herr in der Bergpredigt gegeben hat. Die Forderung sittlicher Vollkommenheit bildet ebenso den Mittelpunkt der Bergpredigt (Matth. 5, 48), wie den der Lehre des Jacobus. Der Beweis für letzteres liegt in Jac. 1, 4. 22 ff., auch 27 (vgl. auch 2, 1 ff., wo eine Unvollkommenheit des Glaubens in dem Ansehn der Person, 2, 14 ff., wo dies in der Zurückhaltung liebreichen Verhaltens gefunden wird) 3, 2. Sowohl in der Bergpredigt als bei Jacobus wird die sittliche Vollkommenheit in dem Erweis uneigennütziger Liebe gefunden, z. B. Matth. 5, 44 ff; Jac. 1, 27. Wie der Herr dort als den Inhalt des Gesetzes die Nächstenliebe bezeichnet (Matth. 7, 12) und alle einzelnen Vorschriften, die er gibt, Aeußerungen derselben darstellen oder auf sie zielen, so faßt Jacobus ausdrücklich das Gesetz zusammen in der Forderung der Nächstenliebe (2, 8) und ebenso bestimmen sich die einzelnen Vorschriften bei ihm in der Art, daß sie sich auf dieselbe zurückführen lassen.

Wie der Herr dort unter den Aeußerungen der Nächstenliebe zuerst (Matth. 5, 21 ff.) und dann öfter (7, 1 ff.) zorniges Reden verurtheilt, sowie hochmüthiges Richten, und (6, 14) die Vergebung der geschehenen Verletzungen verlangt, so steht bei Jacobus als erste (1, 19 ff.) und wiederkehrende (3, 1 ff.) Forderung die Ablegung des Zornes in Uebung der Sanftmuth, woran die Beseitigung des Richtens sich schließt (4, 11 ff.). Mit dieser beiderseitigen Rücksichtnahme auf die Gerechtigkeit in der Rede hängt das beiderseitige Verbot des Schwurs zusammen (Matth. 5, 34 ff., Jac. 5, 12).

Diese Forderungen werden ebenso in der Bergpredigt wie bei Jacobus auf Grund der Güte Gottes aufgestellt (Matth. 5, 48 b. 6, 30—33. — Jac. 1, 17, 13 ff.), welche die Erfüllung ermöglicht (Matth. 6, 19 ff., vgl. mit V. 32. — Jac. 1, 5). Damit steht im Zusammenhange, daß ebenso wie der Herr die Seligpreisungen voranstellt und damit an alle einzelnen Forderungen die Verheißung der Seligkeit knüpft, so auch Jacobus die Freude, (1, 2), die Seligkeit, welche die Erfüllung der Forderung einst (1, 12) und schon unmittelbar in ihrem Vollzuge (1, 25) mit sich bringt, voranstellt. Und wie in der Bergpredigt der Hinweis auf die Güte Gottes sich wendet zu einer Androhung des Gerichtes für die, welche durch dieselbe sich nicht zum Rechtthun resp. zur Nächstenliebe bestimmen lassen (Matth. 7, 13 ff., insbes. V. 24 ff.) so wendet sich auch Jacobus Cap. 4 und 5 zum Hinweis auf das Gericht, welches bei der Erscheinung des Herrn eintritt. Dabei macht er dasselbe ebenso den Hochmüthigen (4, 6. 7. 10), wollüstigen (4, 1 ff. 8), unbarmherzigen und ungerechten Reichen (5, 1 ff.), gegenüber geltend, wie der Herr (Luc. 6, 25 ff.).

Wenn demnach die Lehre des Jacobus in allen wesentlichen Punkten auf das Innigste mit der Bergpredigt correspondirt, so ergibt sich, daß sie wesentlich dieselbe Autorität hat. Wenn nun anerkannt wird, wie es anerkannt werden muß, daß die Bergpredigt nicht eine irgendwie untergeordnete, etwa reine pädagogische Bedeutung hat, sondern daß sie die Grundlinien der ewigen Gottesordnung vorführt und ausführt, welche das Leben des Christen bestimmen müssen, so ergibt sich, daß die Lehre des Jacobus durchaus normative Bedeutung hat.

Hiebei kommt in Betracht, daß so wenig bei Jacobus wie in der Bergpredigt die Forderungen an den natürlichen Menschen sich richten, daß weder dort wie hier vorausgesetzt ist, der natürliche Mensch sei zu ihrer Erfüllung im Stande. Jacobus legt der Forderung der Nächstenliebe, ehe er sie noch aufzustellen beginnt (1, 19 ff.), zu Grunde die durch das Wahrheitswort vermittelte Wiedergeburt (1, 18), welche ausgeht von der freien Gnade Gottes, (nach seinem Willen, βουλῃ θεοῦ, vgl. auch ἐξελέξατο, erwählt) und führt damit die in der Bergpredigt gegebene Grundbestimmuug der geistlichen Armuth oder Demuth aus, welche die Anerkennung der eigenen Untüchtigkeit zum Guten in sich schließt.

2. Ihr Verhältniß zur Lehre Petri.

Dasselbe klärt sich, wenn Petrus und Jacobus gemeinsam mit der Lehre des Herrn zusammengestellt werden. Wie Jacobus sich an die Worte des Herrn anschließt, welche derselbe am Anfang seiner Lehrthätigkeit gesprochen, wenn er sich an die Bergpredigt anschließt, so schließt sich auch Petrus an solche an, wenn er (Apostgesch. 2, 38; 3, 19) mit der Forderung der Buße beginnt, wie der Herr (Marc. 1, 15). Weiter beziehen sich sowohl Petrus (insbesondere I, 1, 7. 13. 3 ff., 4, 5; 5, 4) als Jacobus (5, 7) auf die Reden des Herrn am Schlusse seiner Lehrthätigkeit, in denen er auf die künftige Entwicklung des Gottesreiches hinweist (Matth. 24. 25). Doch macht Petrus die Schlußworte

des Herrn zu seiner Grundlage, indem er vor Allem die Hoffnung geltend macht (1, 13. 3 ff. u. s. w.), Jacobus aber die Anfangsworte, indem er die Forderung sittlicher Vollkommenheit Allem voranstellt. Daraus ergeben sich nun alle weiteren Unterschiede. Beide fassen die Wiedergeburt als die Voraussetzung geistlichen Lebens, christlichen Verhaltens und richten sich mit ihren Auseinandersetzungen und Ermahnungen nicht an den natürlichen, sondern an den wiedergebornen Menschen, doch Petrus stellt die Wiedergeburt dar als eine Wiedergeburt zur Hoffnung auf die Gnade Gottes in Christo (1, 3 ff., 13 ff.), Jacobus aber als eine Erneuerung zu sittlicher Freiheit, als eine Erfüllung mit Kraft zum Gutes thun, zur Gesetzerfüllung.

Beide haben die Forderung der Heiligung und beide setzen sie wesentlich in Erweisung der Nächstenliebe (vgl. 1 Pet. 1, 22), doch wird sie bei Petrus auf die gehoffte Gnade Gottes (in Christo), bei Jacobus auf die Nothwendigkeit der Vollkommenheit in der Ausübung des Gesetzes gebaut. Hiemit hängt ein Weiteres zusammen. Beide legen ihren Forderungen das heilige Wesen Gottes zu Grunde (1 Pet. 1, 15 u. s. f. Jac. 1, 13—17, 6), doch Petrus so, daß das heilige Wesen Gottes, wie es in Christo sich darstellt (1, 15; 2, 21 ff.), als Vorbild dasteht; Jacobus aber so, daß eine von Gott aufgestellte Norm der Heiligkeit (2, 8 ff., ὁ τέλειος νόμος; 4, 11. 12), zu deren Erfüllung Gott Unterweisung gibt (1, 5; vgl. 3, 15, 12), sich darstellt. Daran fügt sich Folgendes: Beide machen die Herrlichkeit der Person Jesu Christi geltend, doch Petrus in der Hinsicht, daß Christus vermöge ihrer sowohl Erlösung von Sünden (1, 20; 2, 24), als schließlich von Leiden (3, 13 ff., 4, 12 ff., 5, 4; 1, 3 ff.) kurz Erlösung vom Bösen gibt, Jacobus aber so, daß er vermöge ihrer Gutes fordert (2, 1 ff., 5, 7 ff.).

Aus dem Allen ergibt sich, daß die Lehre des Jacobus nicht gegenüber der des Petrus eine untergeordnete Bedeutung hat, sondern derselben beigeordnet andere Beziehungen hervorhebt, welche gar nicht zu entbehren sind, daß er eine andere gewichtige Reihe von Motiven für die Heiligung im christlichen Leben vorführt. — —

Wenn dem Gefühle des Christen sich die Lehre Petri dadurch näherzulegen scheint, daß die Gnade Gottes in Christo und damit die Person Christi deutlicher hervor-, ja in den Mittelpunkt tritt, während die Lehre Jacobi sich durch den Schein „gesetzlicher" Färbung ihm ferner stellt, so gilt, daß das Gefühl für sich nicht den Ausschlag geben darf, weiter aber, daß eine oberflächliche Anschauung der Sachlage beim Christen vorliegt, wenn er sich von der Lehre des Jacobus zurückhält.

So sehr es zu erklären ist, wenn das wunderbar lichtvolle Bild des unbefleckten Lammes, das heilige Bild Christi mit seiner göttlichen Huld und Geduld, welches Petrus uns vor die Augen rückt, den Blick zunächst auf sich zieht, so sicher ist es, daß ein ungeklärtes ungeläutertes Gefühl sich geltend macht, wenn für die Lehre des Jacobus, für seine Vorführung des vollkommenen Gesetzes der Freiheit kein Wohlgefallen mehr übrig bleibt. Jacobus zeigt uns die Schönheit, Reinheit, Lauterkeit (1, 27; vgl. 1, 21; 3, 6) einer Erfüllung

des vollkommenen, des königlichen Gesetzes der Freiheit, indem er dieselbe an sich vorführt und ihren Gegensatz aufstellt; wer aber von jener Reinheit nicht angezogen wird unter Widerwillen gegen ihren Gegensatz, wer nicht unter Wohlgefallen an ihr ihr nachtrachtet, der wird auch nicht in Wahrheit angezogen von dem sühnenden und vorbildlichen Leiden Christi, da wahrhafte Freude an der Gnade Gottes in Christo nie vorhanden ist ohne Freude an der ewigen Gottesordnung, der von ihm, dem Heiligen, gegebenen Norm der Liebe und ohne freudiges Ringen nach Beobachtung derselben. Da, wo man die Gnade in Christo in Wahrheit erfaßt und mit Liebe umfaßt, wird man, auch wenn man zunächst die Lehre des Jacobus nicht recht zu achten geneigt ist, bei eingehender, tieferer Erfassung derselben zu ihrer Anerkennung getrieben.

3. Ihr Verhältniß zur Lehre des Apostels Paulus.

Einerseits ist festzuhalten, daß die Forderung des Jacobus sich durchaus auf die Nächstenliebe richtet und die Werke, deren Nothwendigkeit er behauptet, nicht äußere, sondern von der Gesinnung der Liebe getragen sind (2, 14 ff., vgl. V. 8).

Andererseits steht fest, daß Paulus die Forderung der Nächstenliebe als den Inbegriff des Gesetzes aufstellt, und zwar gerade in den Briefen, in denen er die Gerechtigkeit aus dem Glauben betont und entwickelt (Röm. 13, 8 ff. Gal. 5, 14, vgl. 6. 21; 6, 1—10).

Daraus ergibt sich, daß die Betonung der Gerechtigkeit aus dem Glauben allein durchaus nicht eine Zurückstellung der Lehre des Jacobus mit sich bringt.

Damit hängt zusammen, daß der Begriff der Rechtfertigung bei Jacobus ebenso in innerer Einheit mit dem bei Paulus, wie 1 Mos. 22, 16 ff. mit 15, 6. Wie das 1 Mos. 22, 16 genannte Werk kein äußeres, sondern ein den Glauben bewährendes Werk der Liebe zu Gott ist, so sind die Werke, welche nach Jac. 2, 24 die Rechtfertigung setzen, Werke der Liebe zum Nächsten (2, 8), beruhend auf einer durch's Wort der Wahrheit vermittelten Erneuerung des Gesammtlebens (1, 17. 18), welche sie in einer von Gesetzeswerken durchaus verschiedenen Weise charakterisirt. Es heben Paulus und Jacobus verschiedene Momente an dem einen Charakterbild Abraham's hervor, Paulus die Entstehung des Glaubens und das Resultat davon, Jacobus die Bewährung und das Resultat davon. Paulus macht in seinem Begriff der Rechtfertigung jene geltend, Jacobus in dem seinen diese.

Es läßt sich aus dem eigenen Gedankenkreise des Jacobus kein Moment anführen, welches die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes beeinträchtigt, ihr eine geringere Bedeutung zuschreibt, als die Lehre Pauli. Eine gesetzliche, die Fülle und Reinheit der Paulinischen Aufstellungen beeinträchtigende Färbung bekommen die Behauptungen des Jacobus erst dann, wenn Jac. 2, 24 ff. 14 und Röm. 4 vermischt werden, wie es bei den Katholiken geschieht, statt daß man jedes an seiner Stelle, Röm. 4 für die principielle Begründung, Jac. 2 für die Vollendung des christlichen Lebens geltend macht. Die Anerkennung,

daß eine systematischere Entwickelung des christlichen Lebens aus seinem Princip, dem Glauben, sich bei Paulus findet, darf sich nicht steigern zu einer Verkennung der Bedeutung der Lehre des Jacobus. Diese wird auch dadurch nicht wiederum beschränkt, daß die von ihm gegebenen Momente alle im Einzelnen sich auch bei Paulus finden. Jacobus gibt dasselbe, was Paulus gibt, in eigenthümlicher Weise, indem er die Nächstenliebe hinstellt als eine Erfüllung des vollkommenen Gesetzes, welche erfolgt auf Grund vollkommener Erneuerung durch den vollkommenen Gott, welche sich vermittelt durch die Bitte vollkommener Zuversicht und ihr Ziel hat in Bewährung bei der Zukunft des Herrn der Herrlichkeit, der in vollkommener Weise barmherzig ist (5, 11 *πολύσπλαγχνος καὶ οἰκτίρμων*).

Muhammeds Lehren oder die Dogmen des Korans.

(Fortsetzung und Schluß.)

Während nun solche und ähnliche Sätze auf fast allen Seiten des Korans zu lesen sind von der Majestät Gottes, ist von Gottes Heiligkeit keine Spur zu finden. Wohl redet der Koran von anderen Eigenschaften Gottes, aber grade diese vollständige Negirung der Heiligkeit Gottes ist das *πρῶτον ψεῦδος* *) des Islam. Denn was man von Muhammeds Gott sagen kann, läßt sich schließlich von jedem rechtschaffenen Menschen sagen. Obwohl ihm erhabene Eigenschaften zugeschrieben werden, ist er doch nicht der persönliche Gott Abrahams, sondern nur ein abstracter, unlebendiger Gottesbegriff, ohne die wahre Gerechtigkeit, welche die Sünde in ihrem tiefsten Grunde hasset, und ohne die wahre Liebe, die sich auch des ärmsten Sünders erbarmt, und ihn durch Hingabe ihrer selbst erlöset und errettet. Es ist der Gott der unerleuchteten Vernunft, bei welchem der Mensch ungeachtet der schwärmerischen Verehrung gegen ihn, doch in seinem Innern ungeändert und ungeheiligt bleibt, und mit Beziehung auf die von Muhammed genährte Vorstellung von einem höchst sinnlichen Paradies ungescheut den Lüsten des alten Menschen dienen kann und darf, wenn diese nur auf dem vom äußeren Gesetz erlaubten Wege befriedigt werden.

Daß Gott die Welt im Anfang der Zeit geschaffen, wird im Koran gelehrt. An manchen Stellen wird die Welt in sechs, an andern in vier Tagen erschaffen (Sura X. 3. XI. 9. L. 37. LVII. 4. XLI. 8—11.) Vom Menschen heißt es, daß Gott ihn aus Erde gemacht und ihm eine schöne Form gegeben. Wie das Weib entstanden, wird nirgends gesagt.

Von der Seele lehrt der Koran, daß sie mit der Willenskraft für's Gute und Böse versehen und nur Gott bekannt sei. Gott hat dem Menschen die Neigung zum Guten und Bösen eingepflanzt, und in Uebereinstimmung mit der Prädestinationslehre lehrt der Koran, daß des Menschen moralische Freiheit nur in der Wahl des Einen oder des Andern besteht. Adams Zustand wird als Stand großer Glückseligkeit beschrieben und sein ursprünglicher

*) Der Grundirrthum.

Wohnort war der Himmel, und seine Kenntniß überstieg die der Engel. Adam und Eva sollten weder hungern noch dürsten, noch ihren nackten Zustand empfinden. Von ihrer Unsterblichkeit ist nichts gesagt; im Gegentheil sagt der Koran, daß Sterblichkeit der menschlichen Natur eigen ist.

Der Fall des ersten Menschen ist eng mit dem des Satan verflochten. Wir haben euch geschaffen, dann euch gebildet und darauf zu den Engeln gesagt: Verehret den Adam, und sie thaten also, mit Ausnahme des Eblis *), der nicht mit den Verehrenden sein wollte, worauf er aus dem Paradies gejagt wurde, und die ersten Menschen durch List zum Falle brachte, um sich zu rächen. Der Fall hatte zur Folge, daß die Erde nur verflucht wurde. Daß Adam gegen Gott gesündigt, sagt der Koran nicht, ebensowenig von einer Erbsünde, wodurch die Nothwendigkeit eines Mittlers unnöthig gemacht ist.

Uebergehend Muhammeds Lehre über die Pneumatologie, kommen wir zu seiner Lehre von der Auferstehung und dem letzten Gericht, worüber der Koran ausführliche Details gibt. „Wahrlich, alle Gläubigen, Juden, Christen und Sabäer und wer an Gott und an das jüngste Gericht glaubt und thut was recht ist, wird seinen Lohn empfangen.“ Jedermann wird nach dem Lichte seiner Erkenntniß gerichtet, an jenem Tage werden wir alle Menschen mit ihren Anführern zur Rechenschaft aufrufen, jeder mit dem Buche seiner Handlungen in der rechten Hand und sie sollen es vorlesen, und es wird ihnen auch nicht um einen Faden breit Unrecht geschehen. Nach seinen Handlungen wird Jeder belohnt oder bestraft werden, kein Fürsprecher wird dann etwas gelten, selbst nicht einmal Gabriel. Dieses Vorrecht ist allein dem Muhammed gelassen, weßhalb auch sein Beiname unter den Propheten „der Fürsprecher.“

Mit dem von Muhammed gepredigten Glauben an ein Leben nach dem Tode und an ein jüngstes Gericht hängt nämlich die Darstellung seines Himmels und seiner Hölle zusammen, von denen jener, wie diese sieben Stufen oder Kreise hat. Der fromme Muselmann wird in dem mit aller sinnlichen Pracht und Lust ausgestatteten Paradiese, das über dem siebenten Himmel liegt, mit unermeßlichen Schätzen, prächtigen Kleidern und Pferden, ausgesuchten Speisen und Getränken, herrlichen Spielen, insbesondere aber mit dem Genusse sinnlicher Liebe erfreut und nicht nur von 80,000 Knechten (denn auch die Knechtschaft wird auf Erden zugelassen und im Himmel vereinigt), sondern auch von überaus schönen Jünglingen und Jungfrauen, den schwarzäugigen H o u r i s, bedient, indeß der Umgang mit den Weisen der Vorzeit und das Anschauen Gottes als höchste geistige Belohnung in Aussicht gestellt ist. †) — So ausgesucht sinnlich die Freuden des Himmels sind, so abschreckend gräßlich sind die Qualen der Hölle geschildert, die in der untersten Stufe die Religionsheuchler, in der zweiten die groben Götzendiener, in der dritten die Magier, in der vierten die Sternanbeter, in der fünften die Juden, in der

---

*) Das Wort Eblis erinnert an διάβολος (Teufel) des Neuen Testaments.

†) Diese Schilderung erinnert lebhaft an jene Stelle in Virgils, Aeneid. VI, 642—655.
Pars in gramineis exercent membra palaestris
Contendunt ludo, et fulva luctantur arena.
Pars pedibus plaudunt choreas etc.

sechsten die Christen als ewig verdammt, in der siebenten die gottlosen Muhammedaner 900—9000 Jahre bis zur völligen Reinigung einschließt.

Die Sittenlehre des Koran hat zwar zum Theil Anklänge an alt- und neutestamentliche Lehren, aber welch eine Frucht kann eine Sittenlehre erzielen, die die Polygamie erlaubt. Und erlaubt dieselbe Sittenlehre jedem Muselmann nur vier Frauen, welche Ausnahmegesetze empörendster Art gestattet sich Muhammed, wenn wir, Sura 33, lesen, daß ihm 1. das ausschließliche Recht ertheilt wird, die Töchter von Oheim und Tante, die mit ihm nach Mekka geflohen sind, zu heirathen, während andern diese Heirathen verboten sind; 2. wird ihm nach Gutdünken gestattet, das eine oder andere Weib in der ehelichen Pflicht zu übergehen; 3. sein Freund Seid muß sich von seinem Weibe Seinab scheiden lassen, weil der Prophet in dieselbe sich verliebt hat und dem Propheten ist es gestattet, diese Seinab zur Zahl seiner andern vierzehn Weiber und zwanzig Beischläferinnen hinzuzufügen. Solche Lehre ist der Inhalt aller Sittenlosigkeit, die eine Heiligkeit Gottes nicht anerkennt, noch viel weniger eine Heiligung der Ehe, denn der Gott, der gesagt hat: „ich bin heilig," spricht auch: „und ihr sollt heilig sein." Ein Sittengesetz verlangt ferner Sittlichkeit des Glaubens, wodurch die menschliche Gesellschaft geheiligt wird. Wenn aber Muhammed Blutrache erlaubt, ja sogar befiehlt, „vergeltet Böses mit Bösem," und sagt: „ihr Gläubigen, euch ist bei Todtschlag das Vergeltungsrecht vorgeschrieben. Ein Freier für einen Freien; ein Sclave für einen Sclaven, ein Weib für ein Weib," so heißt das, ein Volk zur Bestie herabsinken lassen, die menschliche Gesellschaft muß dadurch entarten, Stolz und Eigendünkel muß sie erfüllen, und muß auf jene kahlen Höhen des Despotismus führen, auf denen alle wahre Herzens- und Geistesbildung erstarrt.

Unter den Ceremonialgesetzen verordnet der Koran die Beschneidung, vielfache Reinigungen durch Wasser, oder wo solches fehlt, durch Sand, Gebet zu fünf bestimmten Zeiten des Tages mit nach Mekka gewandtem Gesicht, das Hersagen der 100 Namen und 99 Eigenschaften Gottes mit Hülfe des Rosenkranzes, den Ruhetag am Freitag, das Fasten im Monat Ramahdan, Wallfahrten zur Kaaba nach Mekka (einmal wenigstens im Leben), vieles Almosengeben, wenigstens bis zum Betrag des Zehnten vom Einkommen; dazu strenges Verbot des Genusses von Wein, Schweinefleisch und Blut. Der Grund, daß das Fasten im Monat Ramahdan stattfindet, ist, weil nach der Aussage des Korans der Koran vom Himmel in diesem Monat herabgeschickt sein soll. Andere meinen, daß in diesem Monat Abraham, Moses und Jesus ihre Offenbarungen erhielten. Von diesem Fasten des Ramahdan ist Keiner entschuldigt, nur Reisende und kranke Personen, die aber, sobald das Hinderniß beseitigt ist, eine gleiche Anzahl Tage nachher fasten müssen.

Einen eigentlichen geschlossenen Priesterstand kennt der Islam nicht, sondern nur den Stand der Gesetzesausleger und Gesetzlehrer, welche zugleich die strenge Beobachtung der Befehle des Korans überwachen und zur Auslegung auch die mündliche Tradition, die Sunna, zu Hülfe nehmen. An der Spitze dieser Geistlichen oder Ulemans steht der Mufti. — Da der Koran zugleich

bürgerliches Gesetzbuch ist, so enthält er auch die auf die bürgerlichen Vergehen und Verbrechen gesetzten Strafen, denen gewöhnlich das jus talionis zu Grunde liegt; nur Ehebruch wird mit dem Tode, Diebstahl mit dem Abhauen der rechten Hand bestraft. Was wir nach diesen Auseinandersetzungen vom Koran zu halten haben, sagt uns der englische Geschichtsschreiber Gibbon: the harmony and copiousness of style will not reach, in a version the European infidel: he will peruse with impatience the endless incoherent rhapsody of fable and precept and declamation, which seldom excites a sentiment or idea, wich sometimes crawls in the dust and is sometimes lost in the clouds. Ein Anderer sagt: „Der Koran ist das unsinnigste Buch in der Welt. Fade Sentenzen, Schwulst, Bilder auf Bilder, ohne daß sie etwas sagen. Keine Folge der Gedanken, keine Verbindung der Materien, er ist eine wahre Geißel für den gesunden Menschenverstand und ein Märtyrerleiden für mich, wenn sie mich zwingen, ihn zu lesen." Und welch ein Bild entwirft der Koran von seinem Stifter. Wie anders steht Christus da. Christus blieb in allen seinen Lehren consequent und besiegelte sie durch seinen Tod; Muhammed aber wich der ihm drohenden Gefahr aus und suchte durch allerlei Ränke und zuletzt durch Gewalt sich und seiner Religion die Oberhand zu verschaffen. Auch begnügte er sich später nicht damit, allgemeine Glaubenslehren im Namen Gottes zu verbreiten, sondern auch seine positiven Gesetze und Verordnungen sollten als Emanation des Himmels betrachtet werden, obgleich er selbst durch Umstände genöthigt ward, sie zu ändern, und zu wenig Herrschaft über sich selbst hatte, um sich ihnen zuerst zu unterwerfen. Weil Muhammed selbst den Gläubigen nicht nur kein Vermittler zwischen Gott und den Menschen, sondern auch nicht einmal ein Vorbild der Tugend sein kann, ist seine Offenbarung zum todten Buchstaben geworden, unfähig, die innere Seele mit wahrer Religiosität zu beleben. Denn dadurch, daß er aufhört ein Leidender zu sein, und der Wahrheit durch das Schwert den Sieg zu verschaffen sucht, und im Namen Gottes neue Ceremonial-, Civil- und Polizeigesetze ertheilt, drückt er sich in seinem Worte den Stempel menschlicher Schwäche und Vergänglichkeit auf. Und wie konnte es auch anders möglich sein. Seine Religion war Religion des Fleisches, und was aus dem Fleische stammte, konnte nicht auf geistigem, sondern nur fleischlichem Wege gefördert werden; darum konnte auch seine Religion nicht ohne Betrug zu Stande kommen, und der alte Name des Lügenpropheten hat seine volle Berechtigung. Aber es wäre weit gefehlt, die Religion Muhammeds allein auf Betrug zurückzuführen. Muhammed hat betrogen, aber er ward auch betrogen. Es waren dämonische Mächte in ihm wirksam, deren Gewalt er sich ergeben hatte, so daß er später sich ihr nicht mehr entziehen konnte. Es ist außer allem Zweifel, daß sich der Stifter des Islam in geistleiblichen Zuständen befand, die nur mit denen der Dämonischen des Neuen Testaments verglichen werden können. „Die Krankheit Muhammeds", sagt sein neuester Biograph, „trat in Paroxismen auf, seine Lippen und Zunge zitterten, als wollte er etwas auflecken; die Augen verdrehten sich für einige Zeit nach der einen und dann nach der andern Seite und der Kopf bewegte sich automatisch. Wenn die Paroxismen sehr heftig waren, erfolgte Katalepsie: er fiel wie betrunken zu Boden, sein Gesicht wurde roth; der Athem schwer, und er schnarchte wie ein Kameel." Es scheint aber nicht, daß er das Bewußtsein verlor und insofern unterscheiden sich seine Anfälle von Epilepsie. Gleich nach diesem „Engelsbesuche", wußte er stets den Umstehenden eine Offenbarung mitzutheilen, die ihm der Engel überbracht hatte. Was die Pharisäer Christo fälschlich andichteten, daß er besessen sei und rase, ja in

dämonischer Kraft seine Wunder thue, das war also in der That bei Muhammed der Fall. So befand er sich selbst in der Gewalt einer menschenfeindlichen Macht und hätte selbst der Erlösung bedurft. Die geheimnißvolle Macht der Finsterniß hat Gewalt über ihn gehabt und der Lügenprophet ist getäuscht worden von dem, welcher der Vater aller Lüge heißt.

Aber alle Lüge hat nur Kraft durch die Wahrheit, die von ihr verkehrt wird, und das Wort des Vaters der Lüge, durch welches die Sünde in die Welt kam "eritis sicut Deus", ist ein Wort des Teufels und Gottes. So hat auch der Islam nur Kraft gezogen aus der ursprünglichen und wahren Offenbarung des Gottes Israels, wie der Mond Licht von der Sonne empfängt, das freilich als gebrochenes nicht Wärme der Liebe und wahres Leben schaffen kann. Immerhin ist Muhammeds Religion so viel Licht von der ewigen Sonne, daß sie alle Naturreligionen der Heiden überdauern wird. Endlich aber wird auch der harte Stein der Kaaba zerschmettert werden von dem Eckstein Zions, über den gesagt ist, „daß er zermalmen werde, auf welchen er fällt", und es wird eintreten, was Rückert schön gesagt hat:

„Du Kaaba, schwarzer Stein der Wüste,
An den der Fuß der halben Welt
Sich jetzt noch stößt, steh' nur und brüste
Dich, matt von deinem Mond erhellt!
Der Mond wird vor der Sonn' erbleichen,
Und dich zerschmettern wird das Zeichen
Des Helden, dem Victoria
Ruft Bethlehem und Golgatha."

Schon regt sich ein Geist des Suchens nach Wahrheit unter den Todtengebeinen des Islams. Neben dem Halbmonde steht das Kreuz hoch aufgepflanzt. Christliche Schulen, Kirchen schmücken schon viele Städte, über die einst der Fanatismus die Geißel Muhammeds geschwungen hatte. Schön ist das Wort des Kirchenvaters Tertullian († 220), "anima naturaliter Christiana" d. h. von Natur ist jedes Menschen Seele Christin, oder mit andern Worten, jedem Menschen ist von Natur eingegeben zu suchen nach dem Ewigen; aber dieses Bedürfniß wird und dann nur gestillt werden in Gott, wie Augustinus († 430) es so schön ausspricht: "inquietum est cor nostrum donec quiescat inte" (d. h. unruhig ist unser Herz bis es ruht in dir); von welcher Seite wir auch immerhin den Islam betrachten mögen, wir müssen dem Kirchenhistoriker Kurtz beistimmen, wenn er von der providentiellen Stellung des Islam sprechend, also redet: „Der Islam hat eine Masse roher Völker in Asien und Afrika vom unsinnigsten und sittenlosesten Götzendienst zur Verehrung eines Gottes bekehrt und sie auf eine gewisse Stufe der Cultur und Gesittung erhoben, die zu ersteigen, sie an sich unfähig gewesen wäre; er hat sie dadurch dem Christenthum näher gebracht und ist auch in seiner Weise zum Zuchtmeister auf Christum geworden." Einst kommt die Zeit, in der anstatt der Stimme des Munza, der die Muhammedaner beim Grauen des Tages zum Morgengebet ruft, die Stimme der erlöseten Seele singen wird:

"O Jesu, mi dulcissime,
Spes suspirantis animae,
Te quaerunt piae lacrymae,
Te clamor mentis intimae.
Tu cordis delectatio,
Amoris consummatio,
Tu mea gloriatio
Jesu mundi salvatio."

B. Pick.

Theologische Zeitschrift.

Herausgegeben von der Deutschen Evang. Synode des Westens.

Jahrgang I. Juli 1873. Nro. 7.

Das Gebet im Namen Jesu.

Ein Vortrag, gehalten auf der Pastoral-Conferenz in Barmen im August 1861 von Wolfgang Friedrich Geß.

Vorbemerkung. Diesen Vortrag, den wir seiner Zeit selbst mit angehört haben, theilen wir unsern Lesern hier mit, in der Hoffnung daß er ihnen eben so wichtig und segensreich sein werde, wie er es für uns war und noch ist.

Alle die Männer Gottes, welche im alten Bunde Großes für Gottes Reich gewirkt haben, standen in der Zuversicht, daß Gott ihr Gebet erhöre. Und was sie zu Stande gebracht, das haben sie nach der Darstellung der heiligen Schriften zum großen Theil eben durch ihr Bitten zu Stande gebracht. Dem Moses ward auf sein Bitten die Verschonung seines Volkes von dem drohenden Gerichte der Vertilgung zu Theil, für ihn selbst die Gnade, daß er dem Vorübergehen der göttlichen Herrlichkeit nachblicken durfte; Elias hat durch sein Bitten die Offenbarung Gottes im Feuer auf der Höhe des Carmel bewirkt; selbst das Gebet des Hiskias wurde durch wunderbare Rettung Jerusalems aus der Hand Sanheribs und durch hundertjährige Verlängerung der Gnadenfrist belohnt. [1]) Wer nicht an Gottes Erhörung menschlicher Bitten glaubt, der muß schon aus diesem Einen Grunde die Geschichtschreibung des Alten Testaments und die ganze Theologie der Propheten für eine bis in's Mark hinein unrichtige erklären.

Der Herr Jesus hat diese Ueberzeugung der gläubigen Israeliten völlig bestätiget. „Wer bittet der empfängt, wer suchet der findet, wer anklopft dem wird aufgethan." Und zwar ruht dieses sein Zeugniß ganz auf der Voraussetzung, daß Gott durch das Bitten des Menschen bewogen werde Solches zu thun, was er, wenn die Bitten nicht oder nicht anhaltend geschähen, nicht thun würde. So besonders deutlich in jenen Gleichnißreden von dem Freunde, welcher mitten in der Nacht seinen Freund aus dem Schlafe weckt, und von der Wittwe, die dem ungerechten Richter keine Ruhe läßt. [2]) Wer es Gottes unwürdig wähnt, auf des Menschen Bitten zu thun,

[1]) 2 Mose 32, 7—14. 33, 12—34, 10. 1 Kön. 18, 30 ff. 2 Kön. 19, 14 ff.
[2]) Matth. 7, 7 f. Luc. 11, 5 ff. 18, 1 ff.

was er sonst nicht gethan hätte, der muß diesen Reden unsres Herrn ihren Nerv durchschneiden.

Folgerichtiger Weise müßte aber ein Solcher überhaupt von der ganzen Anschauung abtreten, in welcher die Propheten, die Apostel, der Herr Jesus selber gestanden haben. Der Gott der Bibel ist die Freiheit und ist die Liebe, und er hat die Menschen frei und zur Kindschaft gegen ihn geschaffen; freie Menschen nun müssen an der Bewirkung ihres Heiles und am Werden des Reiches Gottes in dieser Freiheit mitarbeiten, und das ist ihnen nur dann wirklich vergönnt, wenn sie nicht bloß auf sich selbst und auf die Welt, sondern auch auf Gott einwirken können. Kinder, deren Bitten vom Vater nicht berücksichtigt würde, wären keine Kinder und ein solcher Vater wäre kein Vater. Auch wäre ein Weltregent, welcher nicht durch alle Bethätigungen menschlicher Freiheit hindurch sein Ziel zu erreichen wüßte, kein Gott der Freiheit. Aus Allem dem geht gleichmäßig hervor, daß ein Gott, der die Bitten nicht erhören würde, nicht die Liebe wäre. Und wäre er denn auch nur der lebendige Gott? Wir nennen ihn den Lebendigen, theils weil in ihm selbst eine unendliche Fülle des Lebens wogt, theils weil sein Kraftwort auch außer ihm Leben stiftet. Und zwar solches Leben, daß die Stufenleiter der Schöpfung, die er in's Leben ruft, bis zu Geschöpfen sich erhebt, die ihm ebenbildlich sind. Woher aber ist in ihm selbst die unendliche Fülle des Lebens? Durch ihn selbst oder durch seine Freiheit. Wäre nun uns kein Nachbild seiner Freiheit von ihm anerschaffen, so wären wir ihm auch nicht ebenbildlich, die Schöpfung trüge dann nicht das Siegel seiner Lebendigkeit, er hätte sich nicht als den Lebendigen geoffenbart. Und Gott muß doch der sein, als den er sich offenbart. Wer dies tiefer durchdenkt, wird erkennen, daß Gott, so gewiß er der lebendige Gott ist, so gewiß auch auf das menschliche Bitten achten wird, denn wer nicht durch Bitten auf ihn einwirken dürfte, würde ihm ja wirklich nicht in Freiheit gegenüberstehen.

Während aber der Herr Jesus durch sein ganzes Wirken hin das Volk und seine Jünger angewiesen hat den Vater zu bitten, so hat er doch am Abschiedsabend noch in neuer Weise über das Bitten geredet. An diesem Abend gab er ja auch in anderen Punkten Aufschlüsse oder doch Andeutungen von wesentlich neuer Art, so daß jene Stunden eine der größten Epochen in dem zweitausendjährigen Entwicklungsgange der göttlichen Offenbarung gewesen sind. Damals hat der Herr zu den Jüngern gesagt: bis dahin habt ihr Nichts gebeten in meinem Namen. Und in dreimaliger Wiederkehr hat er sie aufgefordert, von jetzt an in seinem Namen zu bitten. Sogleich im Anfange jener Rede, deren Ausgangspunkt heißt: euer Herz erschrecke nicht, spricht er: wer glaubet an mich, der wird die Werke, welche ich thue, auch thun, und größere als diese wird er thun, denn ich gehe zum Vater; und was ihr bitten werdet in meinem Namen, das werde ich thun, auf daß verherrlicht werde der Vater im Sohn; wenn ihr etwas bitten werdet in meinem Namen, so werde ich es thun. Sodann, nachdem er erklärt hatte, was sie ihrerseits thun müssen, wenn er in seinem Theile den heil. Geist senden werde, nämlich an ihm, dem

Weinstocke bleiben, Früchte tragen, in seiner Liebe bleiben, einander lieben, fügt er bei: ich habe euch dazu gesetzt, daß ihr hingehet und Frucht traget und eure Frucht bleibe, damit was ihr etwa den Vater bittet in meinem Namen, er euch gebe. Endlich, nachdem er noch besonders über den bevorstehenden Haß der Welt geredet hat und von da aus zu dem eigentlichen Thema, dem Kommen des Geistes auf Grund seines Hingangs zurückgekehrt ist, schließt er das Ganze ab durch den Trost, nach kurzem Nichtsehen, nach der schmerzlichen Stunde der Geburt komme das Wiedersehen und beschreibt diesen Tag des Wiedersehens als den Tag der unentreißbaren Freude, als den Tag, da sie ihn nichts mehr fragen, und er seinerseits nicht mehr in dunklen Reden, sondern frei heraus vom Vater verkündigen werde, endlich als den Tag, an welchem sie in seinem Namen bitten werden. [1])

Fragen wir nun: was heißt denn im Namen Jesu bitten? so läßt sich die Antwort auf einem schlichten Wege finden. Was heißt im Namen Jesu predigen? Ein Prediger soll ja ganz im Namen Jesu predigen. Zweierlei gehört ohne Zweifel zum Letzteren: das Kommen des Pastors zur Gemeinde und jedes Auftreten desselben vor der Gemeinde soll geschehen, weil Jesus ihn zu der Gemeinde sendet, auf Jesu Befehl, zu Jesu Ehre, im Vertrauen auf Jesu Kraft, dies ist das Eine; das Andere ist, daß, was Jesus auf Erden geredet hat, was Jesu Geist durch die Apostel geredet, was Jesu Geist zu der Seele des Predigers in dessen stiller Kammer redet, daß also Jesu Wort und kein anderes von dem Prediger vor der Gemeinde geredet werden muß. Wie nun der Prediger im Namen Jesu vor die Gemeinde treten soll, so soll jeder bittende Christ im Namen Jesu vor den himmlischen Vater treten; also erstlich in der Gesinnuug soll er bitten: Jesus sendet mich zu dir, darum wage ich es, zu kommen, ich wäre nicht würdig, dich zu bitten, aber weil Jesus mich sendet, so komme ich; zweitens: das, was Jesus uns bitten heißt, was Jesus auf Erden, was Jesu Geist vom Himmel her durch die Apostel zu bitten gelehret hat, was Jesu zu unsrer Seele redender Geist in unsrer stillen Kammer uns bitten heißt, das soll der Inhalt unseres Bittens sein. Das wird sich auch bestätigen, wenn wir fragen, was wäre denn das Gegentheil von Bitten im Namen Jesu? Antwort: es kann manches Entgegengesetzte geben, Ein Gegensatz wird jedenfalls sein: Bitten im eigenen Namen. In der protestantischen Kirche theilen sich die Bittenden in solche, die in Jesu Namen bitten und in solche, die im eigenen Namen bitten, wenn sie überhaupt bitten. Die aber im eigenen Namen bitten, in welchem Sinne stehen diese? In dem Sinne, daß sie ja treue Knechte Gottes seien, denen er wohl nun auch ihre Bitte gewähren könne. Und um was bitten diese? Um Solches, was der eigene, der Natursinn des Menschen für gut und nothwendig hält. Demnach wird wiederum der in Jesu Namen Bittende im Gegentheil ganz nur in dem Sinne stehen: ich wage die Bitte, weil Jesus mir das Recht zum Bitten gibt; und er wird bitten, nicht um

[1]) Joh. Cap. 14—16, besonders 14, 13 f. 15, 16. 16, 21—26.

Solches, was der Natursinn eingibt, sondern um Solches, was nach dem Sinne Jesu ist.

Ich führe zunächst den ersten Punkt mit etlichen Worten weiter aus: im Namen Jesu bitten, heißt bitten, weil Jesus mich zu dem Vater sendet, mir Recht, Vollmacht, Muth zum Bitten gibt. Woher haben sich denn die Männer des alten Bundes den Muth genommen, ihre Bitten vor den Gott zu bringen, dessen große, für die Sünder unnahbare Majestät von Sinai her geoffenbaret war? Bei der Versündigung mit dem goldenen Kalb fleht Moses um die Nichtvertilgung des Volks mit den Worten: gedenke an deine Diener Abraham, Isaak und Israel, denen du bei dir selbst geschworen, ich will euren Samen mehren wie die Sterne am Himmel, sodann um das Mitgehen des göttlichen Angesichtes beim ferneren Wüstenzug mit den Worten: du hast ja gesagt, ich kenne dich beim Namen und du hast Gnade vor meinen Augen gefunden. Elias ruft auf dem Carmel: Herr Gott Abrahams, Isaaks und Israels, laß heute kund werden, daß du Gott in Israel bist und ich dein Knecht, und daß ich solches Alles nach deinem Worte gethan habe. In dem durchdringenden Buß- und Bittgebet Jesaias Cap. 63 heißt es: du bist unser Vater, denn Abraham erkennet uns nicht und Israel schauet nicht nach uns, du Jehovah bist unser Vater, unser Erlöser von Uran ist dein Name; Jehovah, unser Vater bist du, wir der Thon und du unser Bildner. Und Daniel Cap. 9: Ja Herr, wir müssen uns schämen, daß wir uns an dir versündiget haben, dein aber, Herr, unser Gott, ist die Barmherzigkeit und die Vergebung, und nun Herr, unser Gott, der du dein Volk aus Egypten geführt hast mit starker Hand und hast dir einen Namen gemacht, wie er jetzt ist, ach Herr, um aller deiner Gerechtigkeit willen wende ab deinen Zorn von deiner Stadt Jerusalem und deinem heiligen Berge. [1]) Wir sehen: die gnadenreiche Berufung, durch welche Gott einen Moses, einen Elias in seinem Umgang und zu seinem Dienste ruft, ist es, worauf ein Moses, ein Elias ihre persönliche Zuversicht bauen; die einmal dem Abraham, Isaak und Israel widerfahrene Gnadenwahl Jehovahs, eben dieser Jehovahname des berufenden Gottes, sein Name „ich werde sein der ich sein werde", [2]) die wandellose Beständigkeit und Treue des durch sich selbst Lebendigen, die in diesem Namen liegt und die Gott Jahrhundert um Jahrhundert in der Geschichte Israels thatsächlich bewiesen hat, das ist es, worauf die Männer Gottes ihre Zuversicht gründen, für dieses Volk zu bitten; Jehovah ist nun einmal in Abraham und dann durch die Rettung aus Egypten Israels Vater geworden, darauf trauen die Propheten, nicht auf Werkruhm, nicht auf des Volkes Gerechtigkeit, die ihnen ja vielmehr mit jedem Jahrhundert mehr zu einem unfläthigen Kleide wird. [3]) Und eben dieser Vatername Gottes ist es nun, auf welchen auch der Herr Jesus seine Jünger verweist; sie sprechen: Herr, lehre uns beten wie auch Johannes seine Jünger gelehret hat, er antwortet: wenn ihr betet, so sprechet: unser

[1]) 2 Mos. 32, 13. 33, 12. 1 Kön. 18, 36. Jes. 63, 16 u. 64, 7 f. Dan. 9, 8. 9. 15. 16.

[2]) Vgl. 2 Mos. 3, 13—18. Wo Luther „Herr" setzt, steht im Hebräischen Jehovah und dieser Name wird durch eben diese Stelle erklärt = Ich werde sein, der ich sein werde. [3]) Jes. 64, 5. 6.

Vater der du bist in den Himmeln.[1]) Wie verhält sich aber hiezu der Befehl, daß Jesu Jünger in Jesu Namen bitten sollen? Nun, der Herr spricht ja im Eingange eben jener Rede, in welcher er drei Male diesen Befehl gibt, das Wort: ich bin der Weg, Niemand kommt zum Vater denn durch mich.[2]) In so fern kann man also sagen, das Bitten im Namen Jesu sei die Vollendung der Herzensstellung, aus welcher die rechten Beter des alten Bundes gebetet haben. Oder auch, im Namen Jesu schließe sich das Geheimniß auf, daß der Geist Gottes im alten Bunde so zuversichtliche Beter habe heranbilden können. Und warum haben die Jünger bis dahin Nichts gebeten in Jesu Namen?[3]) Weil sie eben dies: ich bin der Weg, Niemand kommt zum Vater, denn durch mich, vor Jesu Tod, vor der Geündung des neuen Bundes in seinem Blut, und vor Jesu Auferstehung, vor der Sendung jenes Geistes, der Jesum in ihren Herzen verklärte, noch nicht verstanden haben. Was aber folgt hieraus für eine Pastoralconferenz, deren Mitglieder Alle die Pflicht haben, ihre Gemeinden das rechte Bitten zu lehren? Das alte und doch immer neue Gebot, immer kräftiger die freie Gnade Gottes in Christi Blut und Verherrlichung zu predigen. Denn um nun kurz diesen ersten Punkt zusammenzufassen: der natürliche Mensch bittet im eigenen Namen, im Vertrauen auf eigene Würdigkeit, der Jünger Jesu bittet nur in Jesu Namen, im tiefen Gefühl, daß er selbst seine Augen nicht aufschlagen darf vor Gott, ihn um neue Wohlthaten zu bitten, nachdem die bisherigen einem unwürdigen, tief verschuldeten gegeben worden sind; aber der Jünger Jesu bittet nun auch in diesem Namen Jesu mit kindlicher Zuversicht, weil er festiglich glaubt, daß, da Jesus, sein Mittler, ihn zu Gott sendet, er an dem majestätischen Gott einen lieben Vater finden wird. Zum „Vater unseres Herrn Jesu Christi", wie nun die Apostel den Gott Israels nennen, kann man in aller Zuversicht alle Bitten senden, während, im eigenen Namen dargebracht, nicht einmal die Danksagungen des Sünders der heiligen Majestät Gottes angenehm sind; wie Paulus sagt: Danksaget alle Zeit im Namen unsers Herrn Jesu Christi und der Hebräerbrief: durch ihn lasset uns darbringen das Opfer des Lobes alle Zeit vor Gott.[4]) Nur freilich schreitet man nicht dadurch aus dem Bitten im eigenen Namen hinüber zu dem Bitten in Jesu Namen, daß man mit dem Munde zum Zöllner wird, der nur an Jesu Namen appellirt, im Herzen aber ein Pharisäer bleibt, sondern die demüthige Verwerfung seiner selbst und der fröhliche Lobpreis der vollkommenen Mittlerschaft Jesu muß Geist und Leben sein. Und eben deßhalb ist es um so gewisser, daß ein Pastor nur durch völliges Umstoßen des Werkruhms und nur durch volles Verkündigen der Einzigkeit der Gnade zu wirklichem Bitten im Namen Jesu sowohl selber kommen, als die Gemeinde hinführen kann.

Das Vertrauen des Bittenden auf Jesum allein ist aber nur das erste, nicht das einzige Erforderniß des Bittens im Namen Jesu: der Inhalt des Bittens muß auch sein nach Jesu Sinn. Das haben wir vorhin schon

---

[1]) Luc. 11, 1. 2. [2]) Joh. 14, 6. [3]) 16, 24. [4]) Eph. 5, 20. Hebr. 13, 15.

aus dem Ausdrucke „im Namen Jesu bitten" hervorgehen sehen. Aber auch noch in anderer Weise läßt es sich zeigen, nämlich aus den Verheißungen, welche der Herr dem Bitten in seinem Namen gibt. Denn er gibt gerade diesem Bitten besondere Verheißungen. Diese Eigenthümlichkeit der den Bitten im Namen Jesu gegebenen Verheißungen ist ein Hauptpunkt, ohne dessen genaue Beachtung das richtige Verständniß des Bittens in Jesu Namen nicht möglich ist. In der Bergpredigt, wo der Herr in allgemeiner Weise auffordert zum Bitten, Suchen, Anklopfen, fügt er bei: wenn ihr, die ihr arg seid, könnet euren Kindern gute Gaben geben, wie vielmehr wird euer himmlischer Vater Gutes geben, denen die ihn bitten. [1]) Als die Jünger in Luc. 11 die Bitte vor Jesum bringen, daß er sie möge beten lehren, sagt er ihnen zuerst das Vaterunser, fügt dann das Gleichniß von jenem Freunde bei, der um Mitternacht den Freund durch sein Anhalten nöthigt, ihm drei Brode zu geben, und nun kehrt auch hier die Aufforderung wieder zum Bitten, Suchen, Anklopfen, nur daß es schließlich heißt: wenn ihr, die ihr arg seid, euren Kindern könnet gute Gaben geben, wie viel mehr wird der Vater aus dem Himmel heiligen Geist geben denen, die ihn bitten? Dort hat es geheißen: Gutes geben, hier heißt es, heiligen Geist geben. Aus diesen Aussprüchen geht klar hervor, daß Bitten, Suchen, Anklopfen gewiß seinen Segen hat: Gutes wird ihm zu Theil, insonderheit heiliger Geist wird ihm zu Theil. Hingegen das ist in diesen Worten nicht gesagt, daß gerade dasjenige Gut, welches der Bittende erbeten hat, ihm werde gegeben werden. Aber in den Aussprüchen über die Bitten im Namen Jesu haben die Verheißungen einen noch bestimmteren Klang. In Joh. 14, 13 f. sagt der Herr: was ihr etwa bittet in meinem Namen, das werde ich thun, wenn ihr etwas bittet in meinem Namen, werde ich es thun. In 15, 16: damit was ihr etwa den Vater bittet in meinem Namen, er euch gebe. In 16, 23: wahrlich, wahrlich ich sage euch, daß Alles, was ihr etwa den Vater bitten werdet in meinem Namen, wird er euch geben. Hier ist also die Verheißung nicht mehr bloß diese, daß der Bittende Gutes erhalte, heiligen Geist erhalte, nein, eben das was er erbeten hat wird ihm gegeben werden. Man kann die Dieselbigkeit des Erbetenen und des vom Vater im Himmel Gewährten kaum noch deutlicher und stärker ausdrücken als es in diesen Aussprüchen geschieht; jedes dahin gehende Auslegen, daß, wer im Namen Jesu bitte, irgend ein großes Gut erhalten werde wenn auch nicht eben das von ihm erbetene Gut, wäre ein Unrecht gegen den klaren Sinn der Worte, ein Deuteln und Drehen an den Worten des Königs der Könige, während man auch schon an eines irdischen Königs Worte weder drehen noch deuteln soll. Woher kommt es denn nun, daß den Bitten im Namen Jesu diese pünktliche Erfüllung zugesagt ist? Johannes schreibt in seinem ersten Briefe: das ist die Freudigkeit, welche wir zu ihm haben, daß wenn wir etwas bitten nach seinem Willen so höret er uns, und wenn wir wissen, daß er uns höret, was wir etwa bitten, so wissen wir, daß wir haben die Bitten, die wir von ihm gebeten haben. [2])

[1]) Matth. 7, 7—11. [2]) 5, 14. 15.

Nach seinem Willen, demnach so, daß der Inhalt unseres Bittens seinem Willen entspricht. Das gäbe ja keine Freudigkeit, wenn Gott auch die wider seinen heiligen Willen, wider seine alleinige Weisheit laufenden Bitten gewähren würde, aber das gibt Freudigkeit, daß wenn ich bitte was seinem Sinn entspricht, er mich hört, und daß, wenn er mich hört, keine Frage mehr ist, ob ich es haben werde, sondern vor seiner Allmacht alle Berge verschwinden, die sich zwischen mich und meine Bitte stellen. Ich denke nicht, daß Jemand unter Euch sagen werde, was Gottes Willen sei, brauche man ja nicht erst zu erbitten, indem es auch ohne unser Bitten geschehe, ein Solcher müßte ja vergessen haben, daß das Vaterunser beginnt: Dein Name werde geheiligt, Dein Reich komme, Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel. Das ist eben eine Grundvoraussetzung aller Schriftwahrheit, daß tausendmal Gott seinen Willen nur thut, wenn unser Wille den seinigen so zu sagen in Bewegung setzt [1]; er will, daß die Heiden bekehrt werden, aber er bekehrt sie nur, wenn die Christen ihnen das Wort bringen; er will, daß du heilig werdest, aber er heiligt dich nur, wenn du mit Furcht und Zittern deiner Heiligung nachjagst; so will er dir hundertfachen Segen geben, aber er thut es nur, wenn du ihn zuvor gebeten hast. Das angeführte Wort des Johannes ist für die Erkenntniß des Bittens im Namen Jesu um so wichtiger, weil gerade Johannes es ist, welcher Jesu Aussprüche über das Bitten in seinem Namen erzählt: wie in andern Fällen so muß man auch hier den Brief des Johannes als die ächte Auslegung für das Evangelium benützen. [2] Sobald wir dies thun, ist es verständlich, wie die Verheißungen des Herrn für das Bitten in seinem Namen die jedesmalige Gewährung genau der erbetenen Güter selbst in gewisse Aussicht stellen können: bitten wir nach dem Willen Gottes oder entspricht der Inhalt unseres Bittens dem Sinne Jesu,

---

[1]) Durch diese einfache Wahrheit löst sich in der schlichtesten Weise das Vielen so dunkle Räthsel, wie überhaupt Einwirkung der menschlichen Bitten auf die göttliche Weltregierung denkbar sei. „Wird der Gott der heiligen Liebe Bitten erfüllen, die wider seinen allein guten Willen sind; was aber seinem Willen entspricht, braucht man das erst zu erbitten?“ in diese Doppelfrage lassen sich die Einwendungen gegen das Einwirken des Gebets auf die Weltregierung zusammenfassen. Aber die zweite Hälfte der Frage kann eben nur ein Solcher thun, welcher nicht folgerichtig zu durchdenken weiß, daß Gott ein Gott der Freiheit ist und daß er über Freie regiert. Es soll Gottes unwürdig sein, seinen Willen nicht zu thun, wenn die menschlichen Bitten ausbleiben? Aber er wartet ja auch allezeit, ehe er seinen Willen vollbringt, auf das menschliche Handeln, daß dieses ihm zum Organe seines Handelns werde. Gottes Weltregierung vollbringt sich nicht etwa bloß trotz der, sondern gerade durch die menschliche Freiheit: durch die Freiheit des Handelns, warum nicht auch durch die des Bittens? Aber von der Freiheit sowohl Gottes als der Menschen verstehen insgemein die am wenigsten, welche am meisten von der Freiheit reden. Folgerichtiges Denken führt zu dem Ergebniß: entweder ein Gott der Freiheit, welcher die Menschheit durch ihr freies Handeln (auch durch ihr freies Sündigen) und durch ihr freies Bitten zu seinem Ziele führt, oder keinerlei Freiheit, keine göttliche und keine menschliche.

[2]) Man beachte auch, daß Johannes unmittelbar zuvor sagt: dieses habe ich geschrieben euch, die ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes, damit ihr wisset, daß ihr ewiges Leben habet und damit ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes (V. 13): es ist von hier aus, daß der Apostel übergeht zu dem Erhört- und Gewährtwerden der Bitten nach Gottes Willen. Glauben an den Namen des Sohnes Gottes, den Sohn haben (V. 12), in seinem Namen bitten, nach Gottes Willen bitten, geht Hand in Hand, wächst aus einander hervor.

dann erhört uns unfehlbar der Vater, und müssen wir haben was wir erbeten haben. So zeigen uns also die eigenthümlichen Verheißungen, welche der Herr dem Bitten in seinem Namen hinzufügt, daß in seinem Namen bitten so viel heißt, als in Gemäßheit seines Sinnes bitten. Ein Pastor, welcher seine Gemeinde zum Bitten im Namen Jesu führen will, muß für seine eigene Person lernen und muß seine Gemeinde lehren, mit den Bitten den Willen Gottes zu treffen oder Solches, was ganz dem Sinne Jesu gemäß ist, zu erbitten.

Dies führt uns zu der weiteren Frage: wie wir denn dazu gelangen mit unseren Bitten den Sinn des Herrn Jesu zu treffen?

Im Allgemeinen ist auf diese Frage leicht antworten. Willst du so bitten, daß deine Bitten mit dem Sinn des Herrn Jesu, also auch mit dem Willen Gottes zusammentreffen, so halte dich an die Bitten, welche zu bitten der Herr Jesus, da er auf Erden war, uns gelehrt hat. Vor Allem an das Vaterunser. Zwei Male hat der Herr den Jüngern das Vaterunser gesagt. In der Bergpredigt, als er warnte vor dem viele Worte Machen der Heiden, wodurch sie wähnen, die Erhörung zu bewirken; da spricht er: ihr sollt ihnen nicht gleichen, denn euer Vater weiß was ihr bedürfet ehe denn ihr ihn bittet, so also sollt ihr beten. Und nun folgt das Vaterunser. [1]) Zum andern Male, da die Jünger um Anweisung zum Gebete bitten; Jesus antwortet ihnen: wenn ihr betet, so sprechet, und nun folgt wieder das Vaterunser. [2]) Es ist also eine vortreffliche Einrichtung der Kirche, daß sie die Pfarrer anweist, in jedem Gottesdienst das Vaterunser zu beten. Denn wer das Gebet des Herrn betet, der darf gewiß glauben, daß der Inhalt seines Bittens den Sinn Jesu, also auch den Sinn des himmlischen Vaters trifft. Und wenn er anders das Gebet des Herrn wirklich betet, wenn der heilige Geist des Vatersunsers wirklich mit seiner Seele sich vermählt und sie durchathmet, und wenn er dabei zugleich in dem Sinne steht: du bist ja unser Vater nicht nach unserer Würdigkeit, aber in Jesu, durch seine Würdigkeit, ein Solcher darf gewiß sein, daß er im Namen Jesu gebetet hat, also auch empfangen wird, was er erbeten hat. Kein in Wahrheit gebetetes Vaterunser kann wirkungslos bleiben: jedes ist ein Mitarbeiter am Bau von Gottes Reich. Eben deßhalb ist es freilich um so trauriger, wenn man nicht selten einen Pastor, und vielleicht sogar einen solchen der seine Predigt, dieses sein eigenes Werk, lebendig, würdig, kräftig vorzutragen weiß, das Vaterunser matt, unwürdig, hastig sprechen hört, gleich als ob er meinte, seine Predigt sei die Hauptsache, das Gebet des Herrn die Nebensache. Bei einem solchen Pastor muß man bezweifeln, ob er weiß, was das heißt, im Namen Jesu bitten. Natürlich fällt mir nicht ein, zu behaupten, daß das Vaterunser nur dazu vom Herrn gegeben sei um wörtlich so gebetet zu werden, es ist zugleich das Urbild, an welchem wir auch das freie Beten lernen sollen; aber das sage ich: lasset uns auch über dem freien Gebet das wörtliche Beten des Vaterunsers nicht versäumen, ich sage insbesondere,

[1]) Matth. 6, 7 ff. [2]) Luc. 11, 1 ff.

lasset uns in den brüderlichen Gemeinschaften vor dem Sinne fliehen, als ob es frömmer wäre, immer nur frei zu beten; o nein, ein inniges Vaterunser wäre oft beides, viel demüthiger und viel gesalbter, also auch viel gottgefälliger und gesegneter, als ein langes und vielleicht eben durch seine Länge um so matteres freies Gebet. In unserer Zeit babylonischer Sprachverwirrung in religiösen Dingen benennt nächstens Jedermann Alle die mit dem Namen Pietisten, welche es mit dem Christenthum ernster nehmen als eben er selbst thun mag, so daß es zuletzt gar so viele Begriffe von Pietismus geben wird als es Köpfe gibt; wollte man aber aus dieser kindischen Willkür des Redens zu dem vernünftigen Sprachgebrauch zurückkehren, wonach das Christenthum Christi und der Apostel pietas heißen, ismus aber einen unechten Beigeschmack bedeuten würde, so würde ich sagen, das gehöre mit zu dem ismus, wenn man das freie Gebet unter allen Umständen für frömmer als das Beten des Vaterunsers erachten will. Man sollte nicht, wie man sehr häufig thut, einander entgegensetzen das Beten des Vaterunsers und das Beten aus dem Herzen, der richtige Gegensatz ist Gebet des Vaterunsers und freies Gebet. Ein Kind Gottes ist, wer das freie Gebet und das Vaterunser aus dem Herzen betet, wer Vaterunser und freies Gebet nicht aus dem Herzen betet, der ist kein Kind Gottes. Denn das lehrt ja die Erfahrung vielfach genug, daß nicht jedes freie Gebet aus der Tiefe des Herzens kommt. Noch weniger kommt jedes aus dem heiligen Geist. Also ein Pastor soll die Kleinen und die Großen beten, ich sage beten, aus dem Herzen beten lehren das Gebet, das der Herr Jesus, da er auf Erden war, uns gegeben hat, und soll deßhalb vor allen Dingen selbst das Gebet des Herrn beten, beten lernen, das ist der einfachste Weg, wie wir dazu kommen im Namen Jesu zu bitten. Einen ähnlichen Dienst wie das Vaterunser thun uns die Gebete, welche der Geist des Herrn Jesu vom Himmel her die Apostel gelehret hat. Eph. 3, 14 ff.: ich beuge meine Kniee gegen den Vater unseres Herrn Jesu Christi, der der rechte Vater ist über Alles was Kinder heißt im Himmel und auf Erden, daß er euch Kraft gebe nach dem Reichthum seiner Herrlichkeit, stark zu werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen und Christum zu wohnen durch den Glauben in euren Herzen und durch die Liebe eingewurzelt und gegründet zu werden, auf das ihr begreifen möget mit allen Heiligen, welches da sei die Breite und die Länge und die Höhe und die Tiefe und erkennen die alle Erkenntniß übertreffende Liebe Christi, damit ihr erfüllet werdet zu der ganzen Fülle Gottes; Offenb. Joh. 22, 20: Amen, komm Herr Jesu! — wahrlich diesen Bitten bezeugt es der Geist, daß sie nach dem Sinne Jesu sind: kannst du diese Gebete nachbeten, lehrst du diese Gebete nachbeten, ich sage beten? Das wäre im Namen Jesu gebetet. Dem Geiste des Herrn Jesu sei Dank, daß er auch nach der Apostel Zeit je und je Männer in den Stand gesetzt hat, solche Gebete zu beten und aufzuschreiben, aus welchen er selber mit Macht den anweht der sie hört, so daß wir für unsere Gottesdienste in Kirche und Haus an gesalbten Gebeten keinen Mangel haben. Ist es ein Unrecht, wenn ein Pastor das Vaterunser in der Kirche heruntersagt statt es zu beten, so ist es auch ein Unrecht, wenn er mit

gesalbten liturgischen Gebeten dasselbe thut. Andererseits aber: diese Salbung, Mustergebete zu beten und niederzuschreiben, hat nicht Jedermann. Deßhalb soll ein Pastor sich wohl besinnen, ob er den Beruf habe die unzähligen Gebetbücher auch seinerseits noch um eines zu vermehren und ob sein Gebetbuch zur Förderung oder zur Hinderung des Betens im Namen Jesu dienen würde. Steht die Häufigkeit des Bittens im Namen Jesu und die Menge der Gebetbücher in dem geraden oder in dem umgekehrten Verhältniß? Ich will nicht sagen: in dem umgekehrten, aber in dem geraden, das möchte ich noch weniger sagen. Hingegen sage ich, jemehr unsere Herzen auf das Gebet des Herrn und auf die apostolischen Gebete sich concentrirten, desto mehr würden wir im Namen Jesu beten lernen.

Wie aber werden wir lernen im freien Gebet den Sinn des Herrn Jesu treffen? Denn daß die Kinder Gottes auch frei beten wollen, frei beten müssen, versteht sich von selbst, weil wo der Geist des Herrn, der Geist der Kindschaft ist, da auch Freiheit ist. [1]) Im Allgemeinen ist auch hier die Antwort leicht. Gebrauche dein Vaterunser wie als Formular deines Betens so nun auch als Urbild für dein eigenes Beten: denke über dein Vaterunser nach und habe deine Lust an seiner heiligen Weisheit, so wird von derselben auch für dein eigenes Beten etwas in dich übergehen. Fasse z. B. ins Auge, womit der Herr das Vaterunser beginnt: mit der Heiligung des göttlichen Namens, dem Kommen des göttlichen Reiches, dem Geschehen des göttlichen Willens: Gottes Sache muß dir das erste Anliegen deines Herzens sein; bedenke neben dieser Dreizahl die Einzahl der Bitte um das tägliche Brod, und daß dann wieder eine Dreizahl folgt und in ihr zuerst die Vergebung der Schuld, dann die Bewahrung vor der Versuchung, endlich die Erlösung von allem Bösen; wie viele Zucht und wie viel freundliche Weisung liegt hier dem vor den Augen, der die Augen gebrauchen will! Oder eine zweite Antwort auf unsere Frage, die einfältigste, welche man geben und welche auch jedes Kind verstehen kann: du weißt ja, daß Jesus der Heiland ist, so bitte nur, daß Jesus immer mehr dein werden möge, der Gekreuzigte mit dem Heil seines Kreuzes, der Verherrlichte mit seinem heiligen Geiste; diese Bitte ist gewiß nach Jesu Sinn. Und wenn du unablässig diese Bitte bittest, so werden dir aus dieser Bitte nach und nach von selber andere erwachsen, welche, weil aus jener erwachsen, dem Sinne Jesu gleichfalls entsprechen werden. Alle Pastoren werden wohl die Erfahrung machen, daß es auch unter den wohlmeinenden Gemeindegliedern Viele gibt, welchen das freie eigene Beten äußerst schwer erscheint; weil aber in Wahrheit nicht nur das freie Beten an sich, sondern das Treffen des Sinnes Jesu so leicht ist, so muß es eine Hauptpflicht aller Seelsorge bleiben auch die Einfältigsten zum freien Gebete aufzumuntern; um den heiligen Geist kann jedes Kind den Vater bitten.

Vollständige Antwort auf die Frage: wie wir dazu gelangen können, mit unseren Bitten den Sinn des Herrn Jesu zu treffen, also unsere Bitten in

[1]) 2 Cor. 3, 17.

seinem Namen zu thun, ist aber freilich in dem Gesagten noch nicht gegeben. Wir haben bis jetzt nur gehört, wer das Vaterunser wahrhaft bete oder wer auch in seinem freien Gebet der Spur des Vaterunsers nachgehe oder wer um den heiligen Geist bitte, der treffe gewiß den Sinn Jesu. Aber Christen sollen ja in allen Dingen ihre Bitten vor Gott kund werden lassen. [1]) Und welche Menge von Anliegen bewegen eines Menschen Herz, schon wenn er nur für sich steht, vollends aber das Herz eines rechtschaffenen Hausvaters, Bürgermeisters, Pfarrers oder gar das Herz eines Bischofs und eines Königs von rechter Art! Können denn nun auch die Haussorgen einer armen Wittfrau und die Reichssorgen eines weithin herrschenden Königes nicht bloß überhaupt zu Bitten, sondern zu Bitten im Namen Jesu werden? Gewiß können sie es; denn der Herr sagt: was ihr etwa, wenn ihr etwas, Alles was ihr bitten werdet in meinem Namen, werde ich thun, wird der Vater euch geben; hieraus ist klar, daß keine Art von Sorgen von der Erlaubniß ausgeschlossen ist als Bitten im Namen Jesu zum Thron des Vaters aufzusteigen, denn an des großen Königs Wort soll nicht gedeutelt werden. Andererseits bleibt aber unverrückbar stehen was Johannes sagt: das ist die Freudigkeit, daß wenn wir etwas bitten nach seinem Willen so hört er uns: oder daß nur die Bitten, die dem Sinne des Herrn entsprechen, Bitten sind in dem Namen des Herrn. Die Frage ist also: wie lernen wir den Willen des Herrn treffen bei den in's Einzelne gehenden Bitten? Nur wer dies versteht, versteht in all seinen Anliegen im Namen Jesu zu bitten. Ich sende aber der Beantwortung dieser Frage einige Bemerkungen voraus, welche die Antwort vorbereiten werden.

Zuerst diese: es ist eine bekannte Erfahrung, daß weit nicht alle Bitten, die zum Throne Gottes aufsteigen, gewährt werden. Auch denen nicht, welche in demüthiger Buße und in lebendigem Vertrauen ihres Herzens auf Jesum Kinder Gottes sind. Auch nicht alle Bitten, die sich auf Gottes Reich beziehen und dem Eifer der Liebe für das Reich Gottes entströmen. So wird z. B. jede Direktion einer Missionsgesellschaft gestehen müssen, daß sie schon manchmal eine Fehlbitte gethan, und, was im Wesentlichen dasselbe ist, daß sie viele Fehlschritte gemacht habe, obwohl es ihre beständige Bitte war, daß der Herr sie bis ins Kleinste leiten möge. Kein verständiger Christ wird hiedurch an der Kraft des Bittgebets irre. Statt des erbetenen Segens wurde ihm ein anderer gegeben und oftmal zeigt die Erfahrung bald genug, wie viel besser der letztere war. Das aber ist klar: jede Nichtgewährung des erbetenen Gutes ist ein thatsächlicher Beweis, daß die Bitte nicht oder doch nicht ganz nach dem Sinne Jesu, in so fern also nicht oder doch nicht ganz eine Bitte im Namen Jesu war, denn von den wirklich im Namen Jesu geschehenen Bitten ist uns durch Jesu wiederholtes Wort gewiß, daß sie pünktlich gewährt, daß genau die erbetenen Güter uns zu Theil werden müssen. Was wir hieraus ersehen, ist, daß auch die Kinder Gottes unter uns die heilige Kunst allezeit und um alle Dinge im Namen Jesu zu bitten nicht sofort ganz verstehen.

[1]) Philipper 4, 6.

Die zweite Bemerkung: die Aussprüche des Herrn selbst beweisen uns, daß zum völligen Erlernen dieser Kunst in seinem Namen zu bitten die ganze Zeit eines Christenlaufes nothwendig ist. Der Herr Jesus sagt in den Abschiedsreden: ich werde euch wieder sehen, und an jenem Tage werdet ihr mich Nichts fragen; was ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, wird er euch geben; bisher habt ihr Nichts gebeten in meinem Namen, bittet, so werdet ihr nehmen. [1]) Also wenn Er die Jünger wieder sieht, so werden sie ihn Nichts mehr fragen, und — dürfen wir weiter sagen — wenn sie ihn Nichts mehr zu fragen brauchen, dann werden sie können, was sie bis jetzt nicht gekonnt haben, in seinem Namen bitten. Ferner sagt er: dieses habe ich in Sprüchwörtern, das ist in verhüllten Reden, zu euch geredet, aber es kommt eine Stunde, da ich nicht mehr in verhüllten Reden zu euch reden, sondern euch frei heraus verkündigen werde von meinem Vater, an jenem Tage werdet ihr bitten in meinem Namen. [2]) Also: wenn an die Stelle von Jesu verhüllten Reden sein frei heraus vom Vater Verkündigen tritt, in dieser Stunde können die Jünger in seinem Namen bitten. Wann ist denn nun das nicht mehr Fragen der Jünger eingetreten? Angefangen hat es unstreitig, sobald der auferstandene Jesus seine Jünger wieder sah. Von diesem Wiedersehen an war ihnen klar, was zuvor das Dunkelste für sie gewesen war, der Leidens- und Todesweg, den der Messias hat gehen müssen. Und wie Vieles wurde klar, sobald dieses Eine klar geworden war! Jesu Auferstehung ist der Aufgang des Lichts über seinen Tod und hiemit im Grund über alle Räthsel der Welt. Aber die aufgegangene Sonne konnte die Geister doch nur allmälig durchleuchten. Deßhalb fiel das Fragen für die Jünger nicht mit Einem Mal hinweg. Schon jene Frage des Petrus: was soll aber dieser? ist bemerkenswerth. [3]) Bei Jesu Himmelfahrt fragen sie: Herr richtest du in dieser Zeit wieder auf das Königreich dem Israel? [4]) Nicht einmal nach Pfingsten hat das Fragen aufgehört. Die Antwort des Petrus bei jenem Gesicht: niemals habe ich etwas Gemeines oder Unreines gegessen, ist ja im Grund auch eine Frage gewesen [5]): wie soll ich denn jetzt thun was ich nie gethan? Wie schwere Fragen gab es auch hernach über das mosaische Gesetz! [6]) Und wie verhielt es sich mit Jesu frei heraus Verkündigen? Verglichen mit den Tagen seines Fleisches hat er von Ostern und vollends von Pfingsten an frei heraus verkündiget. Der Auferstandene öffnete ihnen z. B. das Verständniß der Schrift durch seine Auslegung. [7]) Aber eben jenes Gesicht, das dem Petrus zu Theil wurde, damit er die Freiheit gewinne in's Haus des Cornelius zu gehen, war es nicht eine verhüllte Weise des Redens? Und sagt nicht Paulus mit Einschluß seiner selbst: wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem Räthselwort? [8]) Und die Offenbarung, welche dem Johannes zu Theil wurde, reiht sich in ihr nicht ein Sprüchwort an das andere? Wir sehen also: der Tag, von welchem der Herr in Joh. 16 redet, ist nicht ein Tag von 24 Stunden, sondern er währt von seiner Auferstehung bis zu seinem sichtbaren Wie-

---

[1]) Joh. 16, 22—24. [2]) Vers 25 f. [3]) Joh. 21, 21. [4]) Apostelgesch. 1, 6. [5]) 10, 14. [6]) Vgl. Gal. 2, 11 ff. [7]) Luc. 24, 45—47. [8]) 1 Cor. 13, 12.

derkommen, bis zur Vollendung der Gemeinde bei ihm selbst: dann erst hört alles Fragen der Jünger und alles in Räthselnreden des Herrn Jesu gänzlich auf. Eben deßhalb kann denn auch das Bitten im Namen Jesu nur die Sache eines allmäligen Lernens sein. Denn der Herr sagt ja, an jenem Tage, da sie Nichts mehr fragen und Er frei heraus vom Vater verkündigen werde, da werden sie in seinem Namen bitten: das erste ist der Grund, auf welchem das zweite beruht. Was nun für die Jünger die Zeit von der Auferstehung Jesu bis zu seinem Wiederkommen, das ist für uns die Zeit von unserem geistlichen Erkennen des Auferstandenen bis zu seinem Wiederkommen oder auch bis zu unserem Heimkommen in seine Ewigkeit. — Aber auch noch in anderer Weise weist uns der Herr darauf hin, daß wir das Bitten in seinem Namen nur allmälig lernen können. Jn 15, 16 lautet sein Wort: ich habe euch gesetzt, daß ihr hingehet und Frucht traget und eure Frucht bleibe, damit was ihr etwa den Vater bittet in meinem Namen er euch gebe. Nach dieser Stelle ist also die Kunst zu bitten in Jesu Namen bedingt durch das Hingehen und Frucht tragen und zwar bleibende Frucht. Und mit diesem Ausspruche Jesu, den uns Johannes berichtet, klingt wieder zusammen ein Ausspruch des Johannes selbst in seinem ersten Brief. Jn 3, 21 f. sagt er: Geliebte, wenn uns unser Herz nicht verklagt, dann haben wir Freudigkeit zu Gott, im Grundtext Parrhesie zu Gott (das ist die Freiheit des Herzens, ihm Alles sagen zu können), und was wir etwa bitten, empfangen wir von ihm, weil wir seine Gebote halten und thun was vor ihm gefällig ist. Hier ist also der Stand des Herzens, da es uns nicht verklagt und das Halten der göttlichen Gebote zur Voraussetzung gemacht für das, daß wir, was wir bitten auch empfangen. Wir können diese Aussprüche so zusammenfassen: damit die Jünger Jesu lernen im Namen Jesu zu bitten, muß von Seiten des auferstandenen Jesus stattfinden ein unverhülltes, frei heraus geschehendes Reden an ihre Seelen, kraft dessen sie kein Bedürfniß des Fragens mehr haben, von Seiten der Jünger aber das Früchtetragen aus ihm als dem Weinstocke, ein Stand des Herzens, da es uns nicht verklagt, das Halten seiner Gebote. Sein sich uns Offenbaren und unser Hängen an ihm und Gehorsam gegen ihn gehen ja auch mit einander Hand in Hand; wem er sich offenbart, der kann ihm gehorsam werden und wer ihm gehorsam ist, dem kann er sich offenbaren.

(Schluß folgt.)

(Eingesandt.)

Synodalpredigt (im Auszug),

gehalten in Louisville den 8. Mai 1873 von P. Chr. Schrenck über Joh. 13, 1—15. Von der Fußwaschung Jesu.

Wir betrachten diese Fußwäsche I. als Beleuchtung seiner ersten Liebe.

II. Als Befestigung und Bestätigung dieser Liebe.

III. Als sichere Anweisung und Garantie seiner anfänglichen Liebe auf's Zukünftige.

I. Als Beleuchtung der ersten Liebe.

Um nicht außer unserm Text Raths zu holen, bleiben wir bei der Fußwäsche selbst stehen. Und sie zeigt uns am deutlichsten, wie Jesus die Seinen von Anfang an geliebet. Die Fußwäsche selbst fällt in eine Periode, wo die Jünger keine Liebe derart verdienten, sondern Entlassung aus Jesu Liebesverband. Während des Abendmahls fällt ihnen der menschlich so traurige Gedanke ein: „Wer doch unter ihnen" von jetzt an „der Größeste" sein werde. Nach dem heil. Abendmahl kämpfen sie mit „fleischlichen Waffen", und „verleugnen Jesum und fliehen von ihm." — Keinerlei Würdigkeit verrathen sie da, solche Liebe Jesu, als eine erneuernde an sich zu erfahren, und doch diese namenlose Herablassung Jesu zu ihnen! — Beleuchtet das nicht seine erste und anfängliche Liebe zu ihnen? — Konnte er sie deutlicher erinnern an das, was sie waren, als er sie zum Erstenmal liebte und annahm? O welche Liebe! wie beschämend! Ist's ein Wunder, daß Petrus aus Scham ihm seine Füße verweigert? — und daß er vor Staunen und Schamröthe ganz excentrisch wird, von einem Extrem in's andere fällt, bis er im Centrum unbeweglich geworden: Jesus liebt mich unbedingt!

II. Sie ist aber deßwegen mehr als bloße Beleuchtung der ersten Liebe, sie ist Befestigung und Bestätigung derselben.

Was sollten wir Jünger anders aus dieser Fußwäsche lernen, als Jesu Liebe ist unbeweglich bei noch so viel menschlichen Schwächen und Gebrechen. Mußte ihnen es nicht klar im Innern werden, was lange nachher ein Dichter empfand, wenn er sang: „die Treue Jesu hört nie auf; davon ist unser Pilgerlauf ein immer währender Beweis zu Gottes und des Heilands Preis." Konnte noch ein Zweifel in ihnen übrig bleiben an Jesu Liebe, „wie von Anfang — so bis an's Ende?" Der Heiland hatte sie mit dieser Fußwäsche förmlich gegürtet, zum unverrückten Vertrauen, auch da, wo ihnen in jener traurigen Nacht alle Hoffnung wie unter ihren Füßen weggenommen war. — Welch eine Macht diese Liebe bildete, auch im Unterliegen, durften sie erst hernach durch ihren ganzen Lauf erfahren. Selbst wo sie an Jesu irre wurden, fühlten sie die treue, bewahrende Hand ihres Heilandes. Und ob Satan sie „sichten wollte wie den Weizen"; sie sanken in die Arme Jesu, — und konnten nicht umkommen; Niemand riß sie mehr ihm aus seiner Hand. Die Fußwäsche stellte sie also fest gegen alles Umkommen. — Herrliche Befestigung! — O, wer diese Liebe erfährt, der kann nicht lange und ungestört umherlaufen von Kirche zu Kirche, er ist fest gegründet — in dem „wahren Zion, auf dem heiligen Berge. — Hie ist Immanuel!"

III. Die Liebe Jesu in der Fußwäsche ist darum auch eine sichere Garantie auf's Zukünftige.

Man kommt endlich dahin, daß man sich immer von Jesu lieben lassen will, und baut auf kein Aber und Wenn mehr, auf kein Activsein, sondern wird passiv — um recht activ zu werden, wie eine geliebte Braut ihrem Bräutigam gegenüber. Man lernt aus Erfahrung sprechen: „Nichts kann mich mehr von Jesu Liebe scheiden!" Man wird ein Mann in der Kraft dieser

fortwährenden Liebestreue Jesu. Die willig gewordene Liebe treibet alle unreine Lust und Furcht aus — und man ist „in der Welt, aber nicht mehr von ihr.“ Man hat Lust, abscheiden zu dürfen und bei Christo zu sein. So in Jesu Liebe hat man die ganzen Altersstufen durchlaufen, und wartet man nur der endlichen Leibeserlösung, und spricht getrost, „ich habe“ bei allem eigenen Schwachsinn dennoch „einen guten Kampf gekämpfet, den Lauf vollendet und Glauben gehalten. Hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit.“ begehrt aufgelöst zu werden und bei Christo zu sein. Furcht vor dem Tode ist im Grunde keine mehr, da, selbst wenn das Fleisch vor Tod und Grab zurückbebt: die selige Gewißheit, der treue Jesu, von Anfang bis an's Ende überwindet, und siegt über alle Angst des Todes! Wohl der Synode, die aus lauter solchen Gliedern besteht: „der Höllen Pforten können sie nicht überwältigen!“ Da fehlt es auch nicht an der Liebe „unter einander“, und weckt und stärkt und hebt und trägt ein Glied in Liebe das andere. Und fällt ein Schwacher, so sind Stärkere da, die richten ihn wieder auf. Die beste Synodalverfassung! Wäre diese üblich in der Kirche, bedürfte es keiner staatlichen Ueberwachung und Bevormundung, auch keiner künstlich formirten Allianz. Jesu Liebe trüge und umschlänge Alle. Die ganze heutige maschinenartige Kirchlichkeit gleicht ganz und nur noch dem „Lampenrüsten und Schmücken“ der „thörichten Jungfrauen“ beim „Kommen des Herrn um Mitternacht!“ Amen.

(Eingesandt durch P. Ph. G.)

Das Wort der Versöhnung muß aus versöhntem Herzen kommen oder: Von Persönlichkeiten auf der Kanzel.

Als in einem Predigerkreise die Rede auf einen Amtsbruder kam, der mit seiner Gemeinde sehr zerfallen war, und die Frage aufgeworfen wurde: was predigt er nur? so gab Einer die Antwort: Er predigt Liebe mit Ingrimm. Das klingt sehr hart, aber es streift doch wenigstens an die Wahrheit an. Wer selbst erbittert ist in seinem Herzen, der wird leicht auch Andere erbittern und wird auch das unmöglich Scheinende möglich machen, nämlich daß er selbst die Predigt von der barmherzigen Liebe Gottes mit einer heimlichen Bitterkeit und darum zur Erbitterung verkündigt. Oder vielmehr, statt diese Liebe zu verkündigen, wird er in ein gesetzliches, fleischliches Eifern hineingerathen. Der Herr Christus und seine Apostel haben sich nie zur Bitterkeit reizen lassen: Alle ihre Ermahnungen, auch selbst ihre Bestrafungen sind und klingen liebreich. Wer Ohren hat, zu hören, der höret auch durch Pauli Wort: „So Jemand euch ein anderes Evangelium verkündigt, als ich euch gepredigt habe, der sei verflucht!“ die suchende Liebe durch. Auch Jesus hat den beharrlich Unbußfertigen gegenüber sehr streng geredet, weil er es mußte. Er hat über Chorazin und Bethsaida, wie über die Pharisäer ein wiederholtes Wehe gerufen, weil er es mußte. Aber gerade da, wo er über Jerusalem das Härteste aussprechen muß, sehen wir seine Augen voll Thränen stehen. Wo Paulus

uns die wahre, heilige Liebe preiset — es ist die Liebe Christi, die er uns als Vorbild für die unsre darstellt — da rühmt er von ihr: Sie suchet nicht das Ihre! d. h. der wahren Liebe ist's unmöglich, daß sie je persönlich werden kann. Die Persönlichkeiten gerade sind es, die auf der Kanzel am meisten erbittern und unserm Wort den Zugang zu den Herzen wehren. Ich meine nicht, daß wir nicht immer die Personen, die vor uns sitzenden lebendigen Menschen, daß wir nicht immer die wirklichen Gebrechen und Bedürfnisse der Gemeinde in's Auge fassen sollen. Persönlich nenne ich Alles das, was mit uns, mit unserm Verhältnisse zur Gemeinde oder zu einem einzeln Gliede derselben, mit unsrer persönlichen Stimmung und Gereiztheit in Verbindung steht und durch diese Stimmung seine Farbe erhalten hat. Wer solche Stimmungen nicht überwinden, wer darin sein Fleisch und Blut nicht kreuzigen kann, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes. Wer nicht, ehe er die Feder zu der Predigt ansetzt, wer nicht, ehe er Sonntags die Kanzel besteigt, eingedenkt des Wortes Christi: Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist! Vergebet, so wird euch vergeben! von ganzem Herzen sich mit seiner Gemeinde versöhnen und versöhnen lassen kann, wer nicht das Kleid, von welchem der Apostel redet, wenn er sagt: Ziehet an herzliches Erbarmen, Freundlichkeit, Demuth, Sanftmuth, Geduld, als Albe jeden Sonntag über den Talar zieht, der wird schwerlich eine Seele gewinnen.

Webers Betrachtungen.

Theologisches Intelligenzblatt.

Evangelische Allianz. Durch die freundliche Vermittlung des Herrn Dr. Schaff in New York sind wir in Stand gesetzt worden, unsern Lesern das ausführliche Programm für die bei der bevorstehenden Versammlung der Allianz in New York in Aussicht genommenen Verhandlungen hiermit zur Kenntniß zu bringen. Dasselbe unterliegt jedoch noch in einzelnen Punkten eventuellen Veränderungen. Dem Programme lassen wir das schon im Januar d. J. von der Amerikanischen Abtheilung an die übrigen Zweige der Allianz gerichtete definitive Einladungsschreiben vorangehen:

Die Evangelische Allianz der Vereinigten Staaten von Amerika an die Zweig-Allianzen in Groß-Britannien, Kanada, Deutschland, Frankreich, der Schweiz, Holland, Belgien, Schweden, Norwegen, Dänemark, der Türkei, Griechenland, Indien und andern Ländern, — Gnade, Barmherzigkeit und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesu Christo sei mit Euch Allen.

Schon lange haben die amerikanischen Christen Verlangen getragen nach persönlicher Gemeinschaft mit allen Denen, die den Namen des Herrn Jesu Christi anrufen an allen ihren und unsern Orten. Endlich ist es gelungen, mit Gottes Hülfe die Wege zu einer solchen Vereinigung, so viel an uns liegt, zu ebnen. Wir haben eine allgemeine Versammlung der verschiedenen Zweige der Einen Evangelischen Allianz für die Zeit vom 2. bis 12. October 1873 in der Stadt New York anberaumt und vorbereitet, und laden Sie hierdurch herzlich zur Theilnahme an derselben ein.

Sie kennen die Gründe, welche uns nöthigten, die bereits auf das Jahr 1870 angesetzte Conferenz aufzugeben. Gerade der Umstand, daß zwei große Nationen Europa's, deren Vertretung wir dringend wünschten, damals keine Deputirten schicken konnten, bestärkt uns jetzt, da die Waffen ruhen, um so mehr in dem Verlangen, die Christen aller Länder im Frieden Christi vereint zu sehen, und auch von Angesicht zu Angesicht, soweit als möglich, zusammenzuführen.

Wir selbst hatten noch bis vor Kurzem mancherlei Mißverständnisse und Verstimmungen zu beklagen zwischen unserm Volk und demjenigen Europa's, mit dem wir durch gemeinsame Sprache, Literatur und Sitte auf's Engste verbunden sind. Inzwischen sind auch diese Schwierigkeiten durch friedliche Vereinbarung beseitigt; und wir hoffen, daß diese Entscheidung, die im Geiste der Religion, der Liebe und des Friedens gesucht wurde, Epoche machen wird in der Geschichte der christlichen Civilisation.

Stets gerne eingedenk unserer Abkunft von den verschiedenen Völkern Europa's rechnen wir es uns zur Ehre, die Vertreter der Länder unserer Vorväter als unsre Gäste zu empfangen. Geschichtlich ist das Christenthum von Europa zu uns gelangt; wir haben deßhalb ein natürliches Verlangen nach engerer Verbindung der neuen Welt mit der alten. Auch die Irrthümer, welche den heilsamen Einfluß der Kirchen beeinträchtigt haben, wie Unglaube und Rationalismus auf der einen, Aberglaube und Ritualismus auf der andern Seite, sind nicht ursprünglich unter uns entstanden, sondern von der andern Seite des Weltmeeres zu uns herübergebracht worden; so wünschen wir, daß evangelische Christen von andern Ländern uns im Kampfe gegen dieselben beistehen. Es wird ja für Sie selbst nicht ohne Interesse und Gewinn sein, wenn Sie die eigenthümliche Entwicklung des religiösen Lebens in den Vereinigten Staaten in Augenschein nehmen; und uns verlangt herzlich danach, Sie von Angesicht zu Angesicht zu sehen, und aus Ihrem eigenen Munde zu hören, was Gott für Sie und durch Sie gethan hat.

Wir hoffen zu Gott, daß unsre Versammlung im October das Verlangen nach einer engeren Vereinigung aller Christen unter einander befördern, den Geist der gemeinsamen Fürbitte und Danksagung unter uns Allen stärken, das Interesse für gemeinsame Arbeit in den Werken der Barmherzigkeit und der Ausbreitung des Reiches Gottes neu beleben und so die wesentliche Einheit des Leibes Christi zur lebendigen Erscheinung bringen wird.

Wir beabsichtigen, bald ein Programm für die in Aussicht genommenen Verhandlungen der Conferenz zu veröffentlichen. Sie werden aus demselben ersehen, daß Abhandlungen werden verlesen und Vorträge gehalten werden von Fachmännern jeder Art, Geistlichen und Laien, Gelehrten und Philantropen von verschiedenen Ländern über die wichtigsten Fragen, welche gegenwärtig die Kirche Christi bewegen und von Bedeutung sind für die Ausbreitung der Wahrheit und die Unterdrückung von Irrthum und Laster. Durch Vertheilung in Sectionen wird sich Raum und Gelegenheit finden lassen für die genauere Erörterung und Besprechung solcher Gegenstände, die für einzelne Christen und gewisse Theile der Kirche von besonderem Interesse sind.

Wir empfehlen Ihrer geneigten Beachtung dringend unsere Einladung, die Ihnen zuerst unser geehrter Bruder, Herr Dr. Schaff, in unserm Namen überbracht hat, und die wir brieflich wiederholen; und bitten wir Sie insbesondere, sich mit uns zu vereinigen zu dem Gebete, daß der Herr, der Alles fügt und leitet, und der verheißen hat, allezeit mit seinem Volke zu sein, ihre Abgesandten in Gesundheit und Frieden herüberführen und bei unsrer Zusammenkunft alle Herzen mit Seiner Liebe erfüllen möge.

In Christo, unserm gemeinsamen Herrn und Heiland, die Ihrigen

William E. Dodge, Präsident.

Thos. D. Anderson, Hervey D. Ganse, H. B. Ridgaway,
Noah Hunt Schenck, W. Ives Buddington, J. Irenäus Prime,
Philip Schaff, Jos. P. Thompson, Ehrensecretäre.

Programm

für die General-Versammlung der Evangelischen Allianz von Christen aller Nationen, welche in der Stadt New York vom 2. bis 12. October 1873 gehalten werden soll.

Einleitende Sitzung.

Donnerstag Abend.

Versammlung der Mitglieder und Delegaten in dem Locale des christlichen Jünglingsvereins (an der Ecke der 4. Avenue und 23. Straße), unter Leitung des Herrn William E. Dodge.

Begrüßungsrede von Rev. Dr. W. Adams von New York und Erwiederungen von Seiten der Beamten und Delegaten der verschiedenen Zweige der Allianz.

Freitag.

I. Organisirung der Versammlung, Wahl der Beamten 2c. II. Rede des Präsidenten der Versammlung. III. Aufnahme der Delegaten. IV. Berichterstattung und Discussion über den gegenwärtigen Zustand der Christenheit (die Länder englischer Zunge sind weggelassen).

Redner (Referenten).

P. Eugène Bersier von Paris: über Frankreich. P. H. Krummacher von Brandenburg: über Deutschland. P. M. Cohen Stuart von Rotterdam: über Holland und Belgien. P. Matteo Prochet von Genua: über Italien. P. Antonio Carrasco von Madrid: die Evangelisation in Spanien. P. Charles Torén, Dekan an der Universität Upsala: über Scandinavien (Schweden und Norwegen). P. Erik Nystroem, Ph. D., von Stockholm. P. Dr. .... von St. Petersburg: über Rußland.

Samstag.

I. Die Vereinigung mit Christo durch den Glauben, die Grundlage der Vereinigung der Christen. II. Die Gemeinschaft der Heiligen — Art und Weise ihrer Ausbreitung und Offenbarung (Manifestation) — die christliche Union unbeschadet der Verschiedenheit der Confession. III. Die „Evangelische Allianz" — ihr Ziel und ihre Bedeutung für die Verwirklichung christlicher Einheit und religiöser Freiheit. IV. Die geistigen und kirchlichen Wechselbeziehungen (Relations) zwischen den Vereinigten Staaten von Amerika einer- und Großbritannien und dem europäischen Continent andrerseits. V. Die Kanzel-Gemeinschaft.

Redner.

P. Dr. R. Payne Smith, Dekan zu Canterbury. P. Dr. John Stoughton von London. P. Dr. John Charles Brown von Edinburgh. P. Dr. G. Monod von Paris. Prof. Dr. Paul Kleinert von Berlin. P. James Davis und P. Dr. Schmettau, Secretäre der britischen Allianz. Prof. Dr. Charles Hodge von Princeton, N. J. P. Gregory T. Bedell von Gambier, Ohio. Bischof Dr. Matthew Simpson von Philadelphia, Pa. P. Dr. S. S. Schmucker von Gettysburg, Pa.

Sonntag.

Morgens und Nachmittags. — Predigten von Seiten der europäischen Geistlichen in den verschiedenen Kirchen.

Abends. — General-Versammlung in der Academy of Music.

Montag.

Das Christenthum und seine Gegensätze.

I. Rationalismus und Pantheismus. II. Materialismus und Positivismus. III. Die wirksamsten Mittel, um den modernen Unglauben zu bekämpfen. IV. Die Uebereinstimmung zwischen Wissenschaft und Offenbarung. V. Die evangelische Geschichte und die moderne Kritik. VI. Theologie und Philosophie. VII. Glauben und Vernunft. VIII. Christenthum und Humanität.

Redner.

Prof. J. J. Stewart Perowne, B. D., am Trinitatis-Collegium in Cambridge. Prof. Stanley Leathes am King's-Collegium in London. P. Dr. John Cairns von Berwick in England. Prof. Dr. H. Calderwood an der Universität in Edinburgh. Generalsuperintendent und Hofprediger Dr. W. Hoffmann von Berlin. Prof. Dr. Th. Christlieb von Bonn. Prof. Dr. J. J. Van Oosterzee von Utrecht. Prof. Dr. F. Godet von Neuchatel in der Schweiz. Präsident Dawson am McGill-Collegium in Montreal. Präsident Dr. James M'Cosh an der Universität von New Jersey in Princeton. P. Dr. E. A. Washburn von New York. Präsident Dr. J. W. Nevin in Lancaster, Pa. Prof. Dr. Edwards A. Park von Andover, Mass. Prof. Dr. H. B. Smith von New York. Prof. Dr. W. F. Warren an der Universität in Boston. Prof. Dr. A. H. Guyot am New Jersey-College in Princeton. Prof. Dr. J. Henry am Smithsonian-Instiiut in Washington, D. C.

Dienstag.

Das christliche Leben.

I. Persönliche Religion (Frömmigkeit) — Hülfsmittel und Hindernisse. II. Das Gebet und der Naturlauf (the System of Nature). III. Häusliche Frömmigkeit (Familien-Gottesdienst). IV. Sonntags-Schulen. V. Religiöse und weltliche Erziehung. VI. Anforderungen des Christenthums an seine Bekenner in Bezug auf öffentlichen Handel und Wandel — der rechte Gebrauch der Güter dieser Welt (des Reichthums). VII. Religiöse Erweckungen — wie können sie fruchtbar und dauerhaft gemacht werden? VIII. Die heutige Literatur und ihr Verhältniß zum Christenthum. IX. Die Predigt in der Gegenwart. X. Die christlichen Jünglingsvereine.

Redner.

P. W. Arnot von Edinburgh. P. Dr. J. H. Rigg am Wesleyan Training College in Westminster. P. Dr. J. C. Harrison von London. P. Dr. Fr. Coulin von Genf.

P. Dr. G. Fisch von Paris. Prof. J. G. Pfleiderer, Ph. D., aus Würtemberg. Herr J. W. Van Loon von Amsterdam. P. Dr. N. Porter, Präsident am Yale-Collegium in New Haven. Expräsident Dr. M. Hopkins am Williams-Collegium, Mass. P. H. W. Beecher von Brooklyn, N. Y. Präsident Dr. M. B. Anderson an der Universität in Rochester, N. Y. P. Dr. R. Fuller von Baltimore, Md. Prof. Dr. W. S. Plumer von Columbia, S. C. P. Dr. W. Nast von Cincinnati. P. Dr. R. Newton von Philadelphia. P. Ph. Brooks von Boston. Herr C. Brainerd von New York. Prof. Dr. D. P. Kidder von Madison, N. J.

Mittwoch.

Protestantismus und Romanismus.

I. Die Principien (Grundsätze) der Reformation: die unbedingte Autorität (Supremacy) der heil. Schrift — die Rechtfertigung durch den Glauben — die christliche Freiheit. II. Wirkungen der Reformation auf die neuere Civilisation. III. Die gegenwärtigen Aussichten des Romanismus: die neuen Dogmen von der unbefleckten Empfängniß und der päpstlichen Unfehlbarkeit — das vaticanische Concil — politische Aussichten des heutigen Romanismus und Jesuitismus. IV. Die alt-katholische Bewegung. Die Reaction gegen den Romanismus. V. Die für die Diener des Evangeliums nothwendige Bildung, um den intellectuellen und praktischen Anforderungen des Zeitalters zu entsprechen.

Redner.

Prof. Dr. J. A. Dorner von Berlin. Prof. E. H. Plumptre am King's-Collegium in London. P. Dr. E. v. Pressensé von Paris. Prof. Dr. C. v. Tischendorf von Leipzig. Prof. Dr. W. Kraft von Bonn. Prof. C. Pronier von Genf. P. Hyacinthe Loyson von Genf. P. Dr. G. D. Cummins von Kentucky. P. Dr. R. S. Storrs von Brooklyn, N. Y. Prof. Dr. G. P. Fisher von New Haven. Prof. Dr. A. Hovey von Newton Centre, Mass.

Donnerstag.

Das Christenthum und die weltliche Obrigkeit (das weltliche Regiment).

I. Gegenwärtiger Zustand der religiösen Freiheit in den verschiedenen Ländern der Christenheit. II. Kirche und Staat. III. Die Constitution und die Regierung in den Ver. Staaten in ihrem Verhältniß zur Religion. IV. Die Gesetzgebung über sittliche Fragen. V. Sonntags-Gesetze. VI. Die freien Kirchen auf dem europäischen Continent. VII. Die Wirkungen der bürgerlichen und religiösen Freiheit auf das Christenthum. VIII. Der Unterhalt der Diener des Evangeliums.

Redner.

P. W. Arthur von London. Prof. Dr. Rainy von Edinburgh. Prof. Dr. J. Eadie von Glasgow. Prof. H. v. d. Goltz von Basel. Prof. J. P. Astié von Lausanne. Expräsident Dr. Th. Woolsey von New Haven. P. Dr. J. Hall von New York. Bischof Dr. H. W. Lee von Davenport, Jowa. Prof. Dr. D. R. Goodwin von Philadelphia. Präsident Dr. W. H. Campbell von New Brunswick, N. J. Herr Dr. W. F. Allen von Albany. Herr N. White, Präses der New Yorker Sabbath-Committee. Herr Dr. J. L. M. Curry von Richmond, Va.

Freitag.

Die christliche Mission — äußere und innere.

I. Die protestantische und die römisch-katholische Mission, verglichen nach ihren Grundsätzen, Verfahrungsweisen und Resultaten. II. Die protestantische Mission unter den morgenländischen Kirchen. III. Die Mission unter den civilisirten und uncivilisirten Völkern. IV. Territoriale Eintheilung der Missions-Arbeitsfelder. V. Anforderungen der Wissenschaft, Literatur und des Handels an die christliche Mission. VI. Evangelisation der Massen in den christianisirten Ländern — die „Innere Mission" in Deutschland — die „Stadtmission" in England und Amerika, 2c. — Laien-Predigt. VII. Gesetze und Stufen (Modes) der Ausbreitung (des Wachsthums) des Reiches Christi. Providentielle Hemmungen und Förderungen der Missionen. VIII. Die Aussichten des Christenthums.

Redner.

P. Dr. J. Angus von London. P. Dr. J. Mullens, Secretär der Londoner Missionsgesellschaft. Prof. Dr. A. H. Charteris von Edinburgh. Dr. Grundemann von Potsdam. Prof. Dr. David Brown von Aberdeen in Schottland. P. Dr. David Charles von Aberystwith, South Wales. P. Dr. Knox von Belfast in Irland. P. L. E. Berkeley von Lurgan in Irland. Bischof Dr. E. v. Schweinitz von Bethlehem, Pa. P. Dr. H. Bushnell von Hartford, Ct. P. Dr. M. D. Hoge von Richmond, Va. P. Dr. R. Anderson von Boston. Herr Dr. P. Parker von Washington, D. C. P. Dr. Th. M. Eddy von New York.

Samstag.

Das Christenthum und die socialen Uebel.

I. Das Christenthum als eine reformirende (umgestaltende — erneuernde) Macht. II. Die Unmäßigkeit und ihre Unterdrückung. III. Der Pauperismus und seine Heilmittel. IV. Das Verbrechen und die Strafe (Zuchthaus-Strafe). V. Eheschließung und Ehescheidung. VI. Die Indianer und die „Freedmen" in den Ver. Staaten. VII. Die Arbeiter-Frage. VIII. Der Krieg und das Schiedsgericht. IX. Das Verbrechen und die Verbrecher. X. Christliche Philanthropie (Wohlthätigkeit) — die Hospitäler — die Diakonissen — die Asyle — die Lumpen-Schulen.

Redner.

P. W. F. Stevenson von Dublin. Herr H. Verney, M. P., von Bucks in England. Graf A. v. Bernstorff von Berlin. P. Dr. E. C. Wines von New York. P. Dr. W. A. Muhlenberg von New York. Prof. Dr. Th. Dwight von New York. P. Dr. W. A. Passavant von Pittsburg. Herr G. H. Stuart von Philadelphia. Herr Dr. N. Bishop von New York. Herr F. R. Brunot von Pittsburg. Präsident Dr. W. H. Allen von Philadelphia.

Sonntag.

Schluß der Versammlung.

Morgens und Nachmittags. — Predigten in verschiedenen Kirchen von New York, Brooklyn u. s. w.

Abends. — Abschieds-Gottesdienst der Conferenz in der Academy of Music, mit Reden und Gebeten in jeder der von derselben repräsentirten Sprachen.

Aus den Geschäftsregeln für die Versammlung heben wir noch Folgendes hervor: 1. die obige Rednerliste enthält nur die Namen der Referenten und Correferenten. Außer denselben können sich auch noch Andere zum Worte melden; das Zeitmaß wird Solchen von der Conferenz bestimmt werden, während es bereits für die Erstern auf eine halbe Stunde festgesetzt ist. 2. Ein mündlicher Vortrag wird immer einem schriftlichen vorgezogen. 3. Für die Verhandlungen wird die Conferenz in drei oder vier Sectionen eingetheilt werden, gemäß der Sprache (Englisch, Deutsch, Französisch 2c.) und der Oertlichkeit. Die Sectionen tagen Vormittags und Nachmittags in dem Locale des Jünglingsvereins und in benachbarten Kirchen. 4. Andachtsübungen werden jeden Morgen von 9—10 Uhr in der Madison Square Kirche (Dr. Adams') stattfinden. 5. Gemeinsame Versammlungen aller Sectionen finden an den beiden Sonntagen und am Dienstag und Donnerstag der zweiten Woche des Abends in der Academy of Music statt. Eine französische Versammlung soll am Montag Abend, und eine deutsche am zweiten Freitag Abend und zwar beide in dem Locale des Vereins gehalten werden. Eine „öffentliche" Versammlung ist auf den Mittwoch Abend in der Academy of Music in Brooklyn anberaumt.

Stärke der römisch-katholischen Kirche. — Die Stärke des Romanismus in den Vereinigten Staaten wird gewöhnlich sehr überschätzt. Um zu einem besseren Urtheil darüber zu kommen, geben wir einen Auszug aus einem Artikel im "Christian Advocate" *)

---

*) Der Christian Advocate, die Richtigkeit der von ihm citirten resp. gefolgerten Thatsachen zugegeben, übersieht jedoch zwei wichtige Umstände, welche dem Romanismus gegenüber dem Protestantismus ein großes Uebergewicht verleihen: 1. seine compacte Einheit und Uebereinstimmung nach außen; 2. sein planmäßiges und hartnäckiges Verfolgen des bei ihm erblich gewordenen Grundsatzes: Ausrottung der Ketzer um jeglichen

Die Ansicht, daß die protestantische Kirche dieses Landes in der römischen Kirche einen gefährlichen Feind hat, ist weit verbreitet. Daß unsere republikanischen Institutionen in Harmonie mit dem Geiste des Protestantismus sind, wird allgemein zugestanden, und eben deßhalb sieht man in der gefürchteten Ausbreitung der römischen Herrschaft das Ende der amerikanischen Institutionen voraus. Diese Befürchtungen sind ganz unbegründet und können durch Thatsachen leicht widerlegt werden. Die Zahl der Priester ist im Vergleich mit den protestantischen Predigern eine sehr geringe. Nach "Sadlier's Catholic Directory" für 1873 gibt es in den Vereinigten Staaten weniger als 5000 katholische Priester, einschließlich der Erzbischöfe, Bischöfe, regulären und Welt-Priester. Die bischöfliche Methodisten-Kirche allein hat 10,000 Reiseprediger (außerdem 12,000 Lokalprediger), und die andern Zweige der Methodisten-Kirche haben noch weitere 6000 Reiseprediger. Die übrigen protestantischen Kirchen haben mehr als 30,000 Prediger im Amt. Also zusammen 46,000 Prediger gegen 5000 katholische Priester.

Nicht nur haben die protestantischen Kirchen die Mehrzahl auf ihrer Seite, sondern jeder vorurtheilsfreie Beobachter wird zugeben müssen, daß die durchschnittliche Bildung unter ihren Predigern weit höher steht als unter den katholischen Priestern. (?) Ein anderer Punkt, welcher die wirkliche Stärke der Kirche zeigt, ist die Zahl der Glieder. Es ist allerdings nicht möglich, die Zahl der Communicanten der römischen Kirche genau anzugeben, da keine Berichte darüber in die Oeffentlichkeit gelangen. Annähernd jedoch können wir die Gliederzahl der römischen Kirche aus dem Census der Vereinigten Staaten bestimmen, da in demselben angegeben, für wie viele Kirchenbesucher die verschiedenen Denominationen Sitze in ihren Kirchen haben. Alle Kirchen zusammen haben Sitze für $18\frac{1}{2}$ Millionen, davon haben die Methodisten $6\frac{1}{2}$ Millionen und die Katholiken haben etwas weniger als 2 Millionen. Daß Diejenigen im Irrthum sind, welche der Katholischen Kirche eine Gliederschaft von 5 Millionen zusprechen, während sie nicht einmal für 2 Millionen Sitze hat, wo doch z. B. die Methodisten bei einer Gliederschaft von 2,600,000, Sitze für $6\frac{1}{2}$ Millionen haben, ist leicht einzusehen. Wenn wir daher annehmen, daß die katholische Kirche so viele Communicanten als Sitzplätze hat, also etwa 2 Millionen, so kommen wir damit der Wahrheit gewiß nahe. Aus den angeführten Thatsachen ist daher leicht ersichtlich, daß weder der Protestantismus noch die republikanischen Institutionen der Vereinigten Staaten die römisch-katholische Kirche in der Zukunft zu fürchten haben. (Chr. Apolog.)

Die Kirche der Socialdemokratie. — In den Volksversammlungen in Sachsen wird für Massenaustritt aus der Kirche agitirt. Man beschließt „künftig als Heiden" zu leben, man verpflichtet sich durch Namensunterschrift nicht sowohl zum Austritt aus jeglicher Religionsgesellschaft, sondern auch zur Lossagung vom biblischen Gott. „Zwei Kanzelreden über die Religion der Socialdemokratie" wurden verbreitet. Dieselben nennen die Arbeit „den Heiland, den Erlöser des Menschengeschlechts" und zwar die Kopf- und Handarbeit, die Wissenschaft und das Handwerk, die sie als zwei verschiedene Gestalten derselben Wesenheit mit Gott-Vater und Sohn vergleichen. In jenen Reden, die mit „Amen" schließen und sich an die „geliebten Zuhörer" wenden, heißt es unter Anderem:

„Die cultivirte menschliche Gesellschaft ist das höchste Wesen, woran wir glauben; auf ihrer social-demokratischen Gestaltung beruht unsere Hoffnung. Sie erst wird die Liebe zur Wahrheit machen, für welche religiöse Phantasten bisher nur geschwärmt haben. Die Verstockten und Beschränkten mögen es bedürfen, ihre Hoffnung und Liebe von der Erde weg in ein Jenseits zu verlegen. Anders der Demokrat. Um des Trostes wirklich theilhaftig zu werden, den der Gläubige in der Idee des Vaters findet, der seine Erdenkinder beschirmt und beschützt, streben wir nach einer Gesellschaft, und vermöge des geschichtlich erworbenen Reich-

---

Preis und mit allen zu Gebote stehenden Mitteln! Was Luther z. s. Z. gedichtet und gesungen hat: „Groß Macht und viel List sein' grausam Rüstung ist", — das gilt auch heute noch; und die Diener des Evangeliums haben stets doppelt Ursache, diesem Feinde gegenüber wachsam zu sein. Zwar wahr ist es — und das beweisen auch wieder die obigen Zahlen — daß in der römischen Kirche mehr Schein als Wesen ist. Allein es kommen hier noch ganz andere Factoren und Potenzen in Rechnung als bloße Zahlen; und das scheinen die amerikanischen Christen überhaupt zu übersehen. Die Redaction.

thums können wir es fordern, daß sie uns nicht nur die Arbeit, sondern das „tägliche Brod" garantire, daß sie die Hungrigen speise, die Nackten kleide, die Kranken pflege, kurz, alle Werke der Liebe und Barmherzigkeit übe. An Stelle der Religion setzt die Demokratie Humanität, welche fortan auf der Erkenntniß ruhen wird, daß nur in der socialen brüderlichen Arbeit, in der ökonomischen Gemeinschaft der Erlöser lebt, der uns vom leibhaftigen Bösen befreien kann." Diese Gesellschaft also, der neue Staat ist Alles, ist der Gott, an den man glaubt, der Heiland, auf den man hofft, ist sogar die verkörperte „Liebe!" (Chr. Apolog.)

Im Bürgersaale des Berliner Rathhauses ist am 27. März durch einen Vortrag des Hofpredigers Baur über die „Sündlosigkeit Jesu" ein Cyklus von Vorträgen zur Vertheidigung des Christenthums eröffnet worden, an welchem sich außer diesem auch Hofprediger Dr. Kögel und Prediger Müllensiefen betheiligen werden. Die Anregung dazu ist aus den Gemeinden gekommen, welche sich an diese Geistlichen als Vertrauensmänner gewendet haben. War aber bei dem ersten Vortrag die Versammlung schon nicht gering, so war sie bei dem zweiten, welchen Hofprediger Dr. Kögel am 3. April über das „Kreuz Jesu Christi" hielt, so groß (über 2000 Personen aus allen Ständen hatten sich eingefunden), daß in Berlin eine solche Zuhörerschaft zu einem das Evangelium vertheidigenden Vortrag wohl noch nie versammelt gewesen ist. So fehlt es also auch in Berlin noch nicht an evangelischen Christen, welche mit der modernen Irrlehre des Protestantenvereins nichts zu schaffen haben wollen, und das Vorgehen Dr. Sydow's muß dazu dienen, sie zu sammeln und für die Zeit kirchlichen Kampfes vorzubereiten. (Chr. Apolog.)

Frankreichs größter Feind. — Pater Hyacinthe veröffentlicht Bruchstücke aus zweien Briefen eines angesehenen katholischen Bischofs, welche derselbe nach dem Concile an ihn geschrieben hat. Er verbürgt sich für die Echtheit, und will zum Abdrucke die Ermächtigung erhalten haben.

„Es gibt", heißt es, „kein Heil für Frankreich, als in einer kräftigen religiösen Erweckung; aber diese Erweckung ist unmöglich, so lange es nicht um jeden Preis von dem Krebsgeschwür des Aberglaubens und der Heuchelei in der Person der Jesuiten und ihrer Anhänger geheilt ist. In diesem Punkte ist meine Ueberzeugung unerschütterlich. Sie wissen, wie fest es mir steht, daß die einzige wahre Religion die christkatholische ist, und daß das Evangelium, wie es von Jesu Christo gelehrt und von den Aposteln überliefert ist, die himmlische Kraft bildet, welche sich in alle Adern der Gesellschaft verbreitend die Völker der Erde heilt und mit neuem Leben erfüllt. Nicht weniger steht mir fest, daß die schlechteste Religion die ist, welche die großen Principien des Naturgesetzes, von Gottes Finger in unsere Seele geschrieben, nicht achtet; daß folglich der geistlichen nnd zeitlichen Wohlfahrt der Menschen nichts ungünstiger ist, als ein verfälschter und verderbter Katholicismus, wie er heutzutage ist. Alle Anstrengungen der wahren Katholiken müssen darauf gerichtet sein, die Welt von dieser verfluchten Berauschung des Jesuitismus zu befreien. Gegen einen solchen Hauptfeind müssen wir mit Nachdruck kämpfen, nicht nur um ihn zu Boden zu legen, sondern ihn mit der Wurzel auszurotten. In der Welt wird es immer Heuchler und Bösewichte geben, aber es ist nicht nöthig, daß es ein Jesuitenreich gibt, welches sich an die Stelle des Reiches Jesu Christi, unseres einzigen Königs und Heilandes, setzt."

„Armes Frankreich! es scheint unwiderruflich verurtheilt zu sein, den Wermuthskelch bis auf die Neige auszutrinken. Es überläßt sich den kriegerischen Racheträumen. Warum hat es nicht den Muth, von seinen Schultern den bleiernen Mantel abzuwerfen, welchen ihm die Jesuiten in 50jähriger anhaltender und treuloser Arbeit umgeworfen haben? Dann erst, ich bin deß gewiß, würde es zu einem neuen kräftigen Leben wie mit einem Zauberschlage auferstehen. Sollte Frankreich wieder religiös und sittlich werden, so müßte man aufhören es in die Religion und Sittlichkeit dieser Sekte zu tauchen. Denn einerseits wendet sich der edle und hochherzige Charakter des Franzosen mit Schrecken von einer solchen Entartung ab; und andererseits, da er keine bessere Religion kennt, wirft er sich dieser Gleichgültigkeit in die Arme, welche jeden Funken Geist erstickt, und jede Kraft der Seele entnervt. Da liegt die große Gefahr der Gegenwart. Eine gewaltige Stimme gleich der des Ezechiel müßte diesem großen Volke zurufen: Ihr Todtengebeine, höret des Herrn Wort! — Bemerken Sie wohl, des Herrn Wort und nicht eines Menschen, dieses Wort, welches zugleich Wahr-

heit und Gerechtigkeit, Licht des Geistes und Nahrung des Herzens ist, dieses lebendigmachende Wort, das durch den Mund der Patriarchen und Propheten geredet, in Jesu Christo Mensch geworden, und durch die Zwölf in aller Welt ausgebreitet ist, um die Völker zu heilen, indem es einen Geruch des Lebens in ihren Busen senkte." (Chr. Apolog.)

Erfolg der Heidenmission. — Die Ungläubigen haben schon die Behauptung aufgestellt, die Missionsthätigkeit der christlichen Kirche unter den Heiden sei verhältnißmäßig erfolglos. Sie haben schon auszurechnen gesucht, wie viel Thaler die Bekehrung eines Heiden kostet, um in dieser Weise die Mission lächerlich zu machen. Die Opferwilligkeit der Christen sollte sie belehren, daß es mit dem Missionstrieb und der Liebe zu den Heiden eine ihnen unbegreifliche Bewandtniß hat. Wenn die Mission auch nicht so erfolgreich ist, wie wir es wünschen, so hat sie doch Resultate erzielt, die vom christlichen und civilisatorischen Standpunkte aus betrachtet als großartig bezeichnet werden dürfen. Am Anfang des 18. Jahrhunderts wurde die (neuere) Missionsthätigkeit unter den Heiden begonnen, so daß die protestantische Heidenmission noch keine zweihundert Jahre alt ist. Was in diesem Zeitraum, besonders in den letzten Jahren erzielt wurde, hat Rev. Georg Hood in "Home and Abroad" übersichtlich zusammengestellt. Wir übersetzen die Hauptstelle. Rev. Hood schreibt:

„Das auswärtige Arbeitsfeld hat im Verhältniß zu der darauf verwendeten Mühe und Arbeit während der letzten zehn Jahre mehr Bekehrte geliefert, als das einheimische. Nicht weniger als 300,000 bekehrte Christen, die sich in 1,151,721 Seelen zählenden Gemeinschaftswesen befinden, haben dem Heidenthum entsagt und bezeugen den herrlichen Erfolg der christlichen Missionen. Auf mehr als 300 Inseln des stillen Oceans, im nördlichen Theile der Türkei, in Persien, in Hindostan, in Burmah, in China, in Madagascar, Südafrika, Liberia und Sierra Leone, sind eine große Menge blutserkaufter Seelen für Christus und sein ewiges Reich gewonnen worden. Die größte Gemeinde der Welt, die nicht weniger als 4500 Glieder hat, ist zur Zeit in Hilo auf der Insel Hawaii, die sich vor kaum 50 Jahren noch in der allertiefsten Nacht des schrecklichsten Heidenthums befand. An einem anderen Orte, wo noch vor zwei Jahrzehnten der fürchterliche Gräuel des Menschenfleischessens getrieben und geübt wurde, versammeln sich jetzt 90,000 bekehrte Fijianer alltäglich regelmäßig zum Gottesdienste. Im Jahre 1860 waren auf der Insel Madagascar bloß einige wenige zerstreute und verfolgte Bekenner Christi. Jetzt haben die Beherrscherin des Landes und ihr Premierminister mit mehr als 200,000 ihrer Unterthanen die Religion Jesu angenommen. Madagascar darf als ein christliches Land betrachtet werden. Vor fünfzig Jahren lebte noch kein eingeborner Christ auf den Freundschaftsinseln. Jetzt wohnen allda 30,000 jeden Sonntag regelmäßig dem Gottesdienste bei und $15,000 werden jährlich als freiwillige Liebesgaben für allerlei wohlthätige Zwecke aufgebracht. An der Westküste Afrika's sind gegenwärtig 100 organisirte Gemeinden und ungefähr 15,000 bekehrte eingeborene Christen anzutreffen. In Sierra Leone befinden sich 50,000 civilisirte Afrikaner, die sich zum Zwecke der öffentlichen Gottesverehrung allsonntäglich in ihren Bethäusern versammeln. Ein Küstenstrich von zweitausend Meilen ist von den Schrecknissen des Sclavenhandels befreit worden und das Bet- und Schulhaus hat die Stelle des Sclavengefängnisses eingenommen. In China, welches erst kürzlich dem Evangelio zugänglich wurde, sind in 40 ummauerten Städten und 360 Dörfern Missionen errichtet worden, wodurch im Laufe der Zeit 400 Stationen entstanden sind, die man in jeder Beziehung als Centralpunkte christlicher Erleuchtung, Bildung und Wissenschaft betrachten darf. Ueber 400 eingeborne Prediger stehen in jenem Lande auf dem Felde des Evangeliums, welche sich unablässig bemühen, ihren Landsleuten die Botschaft von Christo, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, zu verkündigen. Ueber 10,000 Bekehrte wurden in christlichen Kirchen aufgenommen, von denen einige schon im Frieden zu ihres Herrn Freude eingegangen sind, während über 7000 als communicirende Glieder verschiedener christlichen Gemeinden gegenwärtig dastehen."

Diese Angaben sind ermunternd für die Freunde der Mission. Das Missionsfeld dehnt sich beständig weiter aus. Bis zum Schluß des 19. Jahrhunderts wird die Kirche noch merkwürdige Erfolge feiern dürfen. Vergesse Niemand das heilige Missionswerk nach Kräften zu unterstützen und die Bitte im Gebet des Herrn „Dein Reich komme" oft gläubig zu wiederholen. (Chr. Botsch.)

Der Socialismus hat in Deutschland seit zwei Jahren ganz ungeheure Fortschritte gemacht. Die communistischen Ideen verbreiten sich von Tag zu Tag in rapider Steigerung. Im Jahre 1864 zählte der von Lassale in Berlin gegründete „Allgemeine Deutsche Arbeiterverein“ nach dem eigenen Geständniß seines Stifters erst 3000 Mitglieder. Ein publicistisches Organ besaß er damals noch nicht; ein solches wurde im Jahre 1865 durch v. Schweitzer und v. Hofstetten im „Socialdemokrat“ beschafft, der anfänglich 400 Abonnenten zählte. Zu Anfang 1871 betrug der Abonnentenstand noch nicht viel über 2500. Heute besitzt der an seine Stelle getretene „Neue Socialdemokrat“, redigirt von Hasselmann und Hasenclever, volle 10,020 Abnehmer. Die Abonnentenzahl des in Leipzig erscheinenden internationalen „Volksstaat“ hat sich in den beiden letzten Jahren gleichfalls mehr als verdoppelt. Ebenso ist die Auflage der vielen übrigen socialistischen Blätter in Deutschland in der jüngsten Zeit bedeutend gewachsen, und überhaupt zählt die socialdemokratische Arbeiterpresse in Deutschland gegenwärtig circa 20 Organe mit mehr als 60,000 Abonnenten. Bedenkt man aber dabei, daß die einzelnen Exemplare meist von ganzen Vereinen oder Vereinigungen von mehreren Arbeitern gehalten werden und daß außerdem die socialistische Agitation nachdrucksamst durch mündliche Agitation in Volksversammlungen ꝛc., ja selbst in den Werkstätten der Fabriken betrieben wird — unterhält die Partei doch eigene Agitatorenschulen — so kann man sich unmöglich optimistischen Illusionen hinsichtlich der Gefahren hingeben, die von dieser Seite der Gesellschaft drohen. Zwar sucht die liberale Presse sich und ihre Leser mit der Versicherung zu trösten, das rothe Gespenst sei auf dem Congreß im Haag der Lächerlichkeit verfallen, indem es sich als eine bloße Vogelscheuche erwiesen. Allein das beruht auf eitler Selbsttäuschung, und die stets wachsende Gefahr zu leugnen, ist ein Wahn, der einst furchtbar sich rächen wird. Vielmehr nicht im Haag allein, so hat schon sehr richtig die „Kreuzzeitung“ bemerkt, ist das rothe Gespenst erschienen; es zeigt sich in jeder Strikebewegung! Die neuestens eingeschlagene Politik aber und in ihrem Gefolge das religions- und kirchenfeindliche Hetzen und Schmähen der Tagespresse ist ohne alle Frage mit einer der Hauptgründe des raschen Umsichgreifens der radikalen Ideen von Marx und Lassalle. (Der Sendbote.)

Nach angestellten Untersuchungen seitens des preußischen statistischen Bureaus hat in den letzten zehn Jahren der Katholicismus im Vergleich zum Protestantismus in allen Theilen der preußischen Monarchie abgenommen. In Pommern und Sachsen ist eine factische Abnahme des Katholicismus constatirt, in andern Provinzen ist zwar die Seelenzahl der Katholiken gewachsen, allein mit ihnen die der Protestanten. Eine Vergleichung des verhältnißmäßigen Wachsthums ergibt, daß die Zunahmeziffer der Protestanten eine stetig steigende, die der Katholiken dagegen eine stetig fallende ist. (Evangelist.)

Im Nachlaß eines anglikanischen Geistlichen fand vor kurzem ein Testaments-Vollstrecker ein versiegeltes Packet, das eine päpstliche Dispensation für diesen Geistlichen enthielt, um in der anglikanischen Kirche bleiben zu dürfen, ohne seinen römisch-katholischen Glauben zu offenbaren. Diesem Dokument war eine Liste von mehr als 100 andern Geistlichen der englischen Staatskirche beigefügt, die eben solche versteckte Römlinge waren. Der Exekutor hielt sich aber nicht für befugt, die Namen der Abgefallenen zu veröffentlichen.

(Wechselbl.)

Auf dieses schon früher im „Friedensboten“ und anderwärts besprochene und empfohlene Werk möchten wir die geehrten Leser der theologischen Zeitschrift hiermit ebenfalls aufmerksam machen. Dasselbe enthält, nach einer kurzen aber für die homiletische Behandlung des Alten Testaments wichtigen Einleitung von Dr. Köster, eine große Anzahl von theils kürzern theils ausführlichern Dispositionen über alttestamentliche Texte im Anschluß an das Kirchenjahr, und kann jedem praktischen Geistlichen bestens empfohlen werden.

Theologische Zeitschrift.

Herausgegeben von der Deutschen Evang. Synode des Westens.

Jahrgang I. August 1873. Nro. 8.

Das Gebet im Namen Jesu.

Ein Vortrag, gehalten auf der Pastoral-Conferenz in Barmen im August 1861 von Wolfgang Friedrich Geß.

(Schluß.)

Meine dritte Bemerkung ist geschichtlicher Art. Aus dem Leben des Apostels Paulus liegen uns zwei Thatsachen vor, welche uns beide zeigen: erstlich, wie auch die trefflichsten Jünger des Herrn nur allmälig das Bitten im Namen Jesu im Vollsinn des Wortes lernen, zweitens wie sie es eben aber doch wirklich und wahrhaftig lernen. Ganz nach Pauli Wort: nicht daß ich es schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei, ich jage ihm aber nach, ob ich es wohl ergreifen möge, nachdem ich von Christo ergriffen bin. [1]) Die erste dieser Thatsachen ist jenes Vielbesprochene, daß, als Paulus drei Male den Herrn bat, er möchte ihn von dem Pfahl im Fleische befreien, die Antwort war: meine Gnade ist dir genug, [2]) von dem Pfahl im Fleisch hat er ihn nicht befreit. Auf die andere Thatsache wird nicht so oft hingeblickt. Nach Apostelg. 19, 21 hat Paulus schon während seines mehrjährigen Aufenthalts in Ephesus, etwa im Jahre 55, den Plan ausgesprochen, wenn er zuerst Griechenland und Jerusalem wieder besucht habe, in die Welthauptstadt Rom zu reisen. In Corinth angekommen, hielt der Apostel, wie uns der Römerbrief zeigt, diesen Plan nicht bloß fest, sondern er bittet auch die Brüder zu Rom in der feierlichsten Weise, „durch unsern Herrn Jesum Christum und durch die Liebe des Geistes", mit ihm zu kämpfen in den Gebeten für ihn zu Gott, daß er errettet werden möge von den Ungläubigen in Judäa, und daß die von ihm gesammelte Liebessteuer von den Heiligen in Jerusalem freundlich möge aufgenommen werden, damit er in Freude nach Rom kommen, sich dort bei der Gemeinde erquicken, und dann von etlichen geleitet zum eigentlichen Zielpunkt der Reise, nach Spanien, gelangen möge. [3]) Und wie geht es nun, als Paulus wenige Wochen hernach, wirklich nach Jerusalem kommt? Die Heiligen Jerusalems nehmen ihn wohl freundlich auf, und preisen Gott

[1]) Phil. 3, 12. [2]) 2 Cor. 12, 8 f. [3]) Römerbrief 15, 30—32 und 23—28.

über die Erfolge seiner Arbeit unter dem Heidenvolk. Aber er muß sich durch Eintreten in ein Nasiräatsgelübde von dem Verdachte reinigen, als lehrte er die Juden Abfall vom Gesetz. Und als er sich zu diesem Zweck in den Tempel begibt, fällt er eben jetzt den Ungläubigen in die Hand, und wird nur in der Weise ihren Mordversuchen entrissen, daß er nun für zwei Jahre in Cäsarea, und dann für weitere Jahre in Rom gefangen liegen muß. [1]) Sind in diesen beiden Fällen Pauli Bitten gewährt worden oder nicht, sind sie also, da alle Bitten im Namen Jesu pünktlich gewährt werden, Bitten in Jesu Namen gewesen oder nicht? Der Pfahl im Fleisch ist ja geblieben. Und Paulus ist nicht von den Ungläubigen Judäas errettet worden. Und er ist nicht mit Freuden, sondern *nach* langer Gefangenschaft und *als* ein Gefangener nach Rom gekommen, und hat sich nicht dort erquicken dürfen, um dann, von den Brüdern geleitet, nach Spanien weiter zu reisen, sondern Jahre lang blieb er gefangen. Ja er mußte den Schmerz erleben, daß Etliche dort sogar Christum verkündigten nicht lauterlich, sondern aus Streitsucht, und meinend, Pauli Banden damit noch weitere Trübsal zuzufügen, und daß endlich außer Timotheus Keiner mehr, der ganz den Sinn des Apostels theilte, bei ihm war. [2]) In so fern fiel also Jesu Führung seines Apostels anders aus, als dieser sich erbeten hatte. Und dennoch, wie nahe treffen seine Bitten zusammen mit Jesu Sinn! Denn um was war es Paulus bei jenem Wegbitten des Pfahls im Fleisch am allermeisten zu thun? Getrost dürfen wir antworten: um die ungehinderte Kraft des Wirkens für den Herrn. Nun sagt ihm ja aber die Antwort des Herrn: meine Kraft wird in Schwachheit vollendet; eben darum mußt du schwach sein, mußt du den Pfahl im Fleisch behalten, daß ich recht mächtig durch dich wirken könne. So gewährt der Herr des Apostels Bitte eben dadurch um so mehr, daß er sie gewissermaßen nicht gewährt; die Bitte muß wie das Samenkorn in die Erde fallen, die Hülle hinweggethan werden, auf daß ihr Kern um so fruchtbringender zum Leben komme. [3]) In der That; es ist nur die Umhüllung von Pauli Bitte, welche der Herr hinweggethan hat. Ebenso im zweiten Fall. Die Ungläubigen Judäas dürfen den Apostel nicht tödten. Und als er in Cäsarea gebunden liegt, ist Gottes Wort nicht gebunden. Gerade die Gefangenschaft ist es, welche dem Paulus Zeit und wohl auch Veranlassung gibt, in jener neuen Weise in die Geheimnisse der Wahrheit hineinzuschauen, welche uns in seinen Briefen an die Colosser und Epheser vor die Augen tritt. [4]) Ja der gefangene Mann kommt nun doch nach Rom. Etliche Stunden vor der Stadt wird er von den römischen Brüdern begrüßt, so daß er Gott Dank sagen und Muth fassen, also mit Freuden nach Rom kommen kann. In Rom selbst darf er zwei Jahre lang bei sich empfangen,

[4]) Apostelgesch. 20, 3. 21, 17—27. 24, 27. 28, 30. [2]) Philipperbrief 1, 15 ff. 2, 19 ff. [3]) Joh. 12, 24. [4]) In Pauli früheren Briefen (an die Thessalonicher, Galater, Corinther, Römer) ist nehmlich sein Blick vorherrschend gerichtet auf die *Gerechtigkeit* aus Gott, welche wir im Glauben an Christi Kreuz und Auferstehung haben und auf die *Vollendung* unseres Heils in der Wiederkunft des Herrn, deren wir im Glauben warten, dagegen in den Briefen an die Colosser und Epheser ist der beherrschende Gedanke das Verhältniß der *Gemeinde* zu ihrem *königlich verherrlichten* Fürsten des Lebens.

wen er will, und predigt das Königreich Gottes und lehret über den Herrn Jesum mit aller Freudigkeit unverhindert.[1]) Der Apostel des Nazareners predigt zwei Menschenalter nach dessen Geburt in der Hauptstadt des römischen Kaisers mit aller Freudigkeit unverhindert das Königreich Gottes und lehret von dem Herrn Jesu, das ist eine Sache so merkwürdig, so epochemachend, daß Lucas eben hiemit die Erzählung der Dinge schließt, deren Anfänge er uns in der Begegnung des Engels mit Zacharias im Tempel Jerusalems und in der Begegnung des Engels mit der Jungfrau in der stillen Hütte Nazareths zeigt.[2]) Selbst noch im Philipperbriefe kann der Apostel schreiben, daß seine Lage viel mehr zur Förderung des Evangeliums ausgeschlagen sei.[3]) Ja sogar das ist sehr wahrscheinlich, daß Paulus doch noch von Rom nach Spanien gekommen ist, denn das Wort seines Schülers Clemens in dessen Brief an die Corinther, Paulus habe die Welt verlassen, nachdem er bis an die Grenze des Westens gekommen, läßt sich in der That kaum anders als von einer Reise Pauli nach Spanien zwischen der römischen Gefangenschaft und zwischen seinem gleichfalls in Rom erfolgten Tod verstehen.[4]) Was ergibt sich uns hieraus? Der Wille des Herrn Jesu hat schon in den Tagen seines Fleisches den Willen seines Vaters allezeit ganz getroffen, deßhalb konnte Jesus am Grabe des Lazarus sagen: Vater ich danke dir, daß du mich erhöret hast, ich wußte ja, daß du mich allezeit erhörest; selbst in Gethsemane kam es nur zu der Frage, ob nicht das Vorübergehen des Kelches möglich sei, nicht zu dem Irrthum, daß das Vorübergehen möglich sei, und vollends nicht zu dem Wollen eines anderen Weges, als den der Vater ihn führen wolle; den Paulus sehen wir allmälig, aber mit starkem Schritt hinschreiten zur Gewinnung dieser seligen Harmonie, wie seines Willens mit Jesu Willen so seiner Gedanken mit Jesu Rath.

In diesen Bemerkungen ist im Grunde die Antwort auf unsere Frage schon enthalten, nehmlich wie wir dazu gelangen können, auch in den einzelnen Anliegen im Namen Jesu die Bitten zu thun, Jesu Sinn bei unserem Bitten zu treffen. Die Antwort läßt sich aber auch geben durch ein Wort des Herrn selbst, in welchem zwar nicht dem Ausdruck, wohl aber der Sache nach von dem Bitten in seinem Namen die Rede ist: Joh. 15, 7, wenn ihr bleibet in mir und meine Worte in euch bleiben, so werdet ihr bitten was ihr wollet und es wird euch geschehen. „Wenn ihr in mir bleibet", als die Reben im Weinstock: denn durch die persönliche Gemeinschaft zwischen dem Auferstandenen und dem Jünger, durch das wirkliche Ineinanderleben, durch das organische Verwachsensein beider muß vorhanden sein Jesu Geisteserleuchtung in unserer Seele und das Hingegebensein unseres Willens an den seinigen. „Wenn meine Worte in euch bleiben", denn durch Jesu Wort erleuchtet uns Jesu Geist, seiner Worte muß gedenken, wessen Seele nach dieser Erleuchtung begehrt. Im Namen Jesu bitten, das heißt im Grunde:

---

[1]) Apostelgesch. 28, 15 30 31. [2]) Ev. des Lucas 1, 5 ff. 1, 26 ff. verglichen mit den letzten Versen der gleichfalls von Lucas verfaßten Apostelgeschichte. [3]) 1, 12. [4]) Cap. 5 des Briefes von Clemens.

Jesu Bitten aussprechen, dem bittenden Jesus die Stimme leihen, Er die denkende, wollende Seele, wir sein Mund. Es gibt ja ein Beten, da wir nicht wissen, was wir beten sollen, wie sich's gebühret, da dann aber der heilige Geist eintritt für uns mit unausgesprochenen Seufzern und Gott, der die Herzen erforschet, weiß wohl was der Sinn des Geistes sei. [1]) Mit diesem Beten hat das Bitten im Namen Jesu die Gleichheit, daß in beiden Fällen nicht der Mensch, sondern vielmehr der heilige Geist des Herrn Jesu der Bittende ist, aber wenn der heilige Geist uns vertritt, so wissen wir nicht, um was er für uns bittet, obwohl er durch unsre Herzen zum Vater seufzt, hingegen wenn er uns die Bitten kund thut, so daß wir sie wissen und aussprechen, dann ist es das Bitten im Namen Jesu. Der natürliche Mensch bringt wenn er betet seine bestimmten Wünsche vor Gottes Thron; was ihm natürlicher Weise gut dünkt, gerade dies soll Gottes Allmacht thun. Tritt dann ein Mensch unter die Zucht des göttlichen Geistes, so lernt er den Naturwünschen mißtrauen, und wenn er nun nicht mehr in natürlicher, sondern in göttlicher Weise bitten möchte, und doch fühlt, wie ihm hiefür noch die rechte Erleuchtung fehlt, so fügt er seinen Bitten bei, daß sie nur gelten sollen so weit sie nach dem Willen des Vaters seien. Oder er verzichtet auch wohl auf das Vorbringen bestimmter Bitten, und bittet nur dies, daß der heilige Geist in ihm, durch ihn, für ihn bitten, ihn mit seinen, des Geistes, Seufzern vertreten möge. Von da aber sollen wir vom Geiste Jesu auf die weitere Stufe geführt werden, daß wir bestimmte Bitten und die doch göttlich, nicht bloß menschlich, geistlich und nicht bloß natürlich sind, vor den Thron Gottes bringen, oder daß wir selbst aus dem Geiste Jesu heraus im Namen Jesu bitten können. Denn wirst du eine Rebe am Weinstock, so erhältst du die Salbung durch Jesu Geist: bleibst du in Jesu und bleiben seine Worte in dir, so kann dich die Salbung allmälig Alles lehren, so daß du auch in den einzelnen Anliegen aus Jesu Geist heraus bitten lernst.

Darf ich nun noch weiter ins besondere gehen, so möchte namentlich auf die folgenden Punkte zu weisen sein. Was das Bitten um den heiligen Geist betrifft, so lehrt uns das Wort Jesu, daß es verschiedene Gaben des Geistes gibt: Eine ist schlechthin und für Alle nothwendig, der Geist der Wiedergeburt, denn ohne sie kann Niemand das Reich Gottes sehen; die Bitte um diese ist also allzeit eine Bitte nach Jesu Sinn. Die andern Gaben des Geistes, als da sind der Geist der Weisheit zum Regieren des Hauses, der Gemeinde, des Staates, der Geist der Unterscheidung und Durchschauung der Menschen, der Geist der Gnosis, das heißt des Einblicks in die Tiefen und den Zusammenhang der christlichen Geheimnisse, wiederum der Geist zum mächtigerwecklichen Predigen, wiederum der Geist zum Wirken von Kranken-Heilungen oder sonstigen Kraftwerken, alle diese Gaben des Geistes sind köstliche, aber sie sind nicht allgemein und unbedingt nothwendige Gaben. Um diese besonderen Gaben des Geistes nun kannst du nicht so schlechtweg bitten, du kannst nicht so sicher wissen, ob du hiebei im Namen Jesu bitten

[1]) Röm. 8, 26 f.

würdest; es versteht sich ja nicht von selbst, daß es im Sinne Jesu, im Willen Gottes liegt, in dieser deiner Zeit, in deinem Orte, und nun vollends gerade dir diese Gaben zu geben. Das sollten diejenigen erwägen, welche in gegenwärtiger Zeit so sehr darauf dringen, daß die Gläubigen die Wiederkehr der wunderbaren Geistesgaben, insbesondere der Gabe Kranke zu heilen, sich erbitten müssen. Nicht in allen Stadien der Offenbarungsgeschichte hat der Geist Gottes durch die Männer Gottes Wunder gethan: von Abraham werden keine Wunder erzählt, um so größere von Moses; Samuels und Davids Zeit war keine Zeit der Wunder, wohl aber Elias und Elisas Zeit; Jesajas, vollends Jeremias und Ezechiel haben ohne Wunderthaten ihren Prophetenlauf vollbracht, sogar Johannes der Täufer, auf daß die mächtigen Wunder des Herrn Jesu um so stärker zeugen; die Apostel hinwiederum hatten die Wunderkraft, aber nicht wie der Herr für ihren ganzen Lauf, den Elymas in Cypern hat Paulus blind, den Jüngling in Troas hat er lebendig gemacht, Epaphroditus aber ist bei ihm krank gelegen und den Timotheus hat der Apostel auf ein wenig Wein verwiesen, um sich seine Kraft zu stärken. [1]) Ich meinestheils zweifle nicht, daß wenn wir mehr Glauben hätten auch die Gabe der Krankenheilung häufiger bei uns zu treffen wäre, aber eine allgemeine Verpflichtung, diese Gabe sich zu erbitten, ist nicht vorhanden: ob du und in welchem Falle du etwa Recht und Pflicht habest, diese Gabe dir zu erbitten, so daß dann deine Bitte im Namen Jesu geschieht, das kann dich nur dein besonderer Umgang mit dem Geiste Jesu lehren. Nicht einmal um die Gabe des Geistes dürfen wir schlechtweg bitten, daß wir eine süße Empfindung des göttlichen Friedens haben: vielleicht gefällt es dem Herrn, daß du empfindungslos an seine Verheißung glauben sollst.

Ferner: was das Bitten für das Reich Gottes betrifft, nehmlich nicht um sein Kommen überhaupt, sondern die speciellen Bitten, um die einzelnen Wege auf denen, um die Völker und Personen zu denen es jetzt kommen und durch die es weiter sich verbreiten möge, so ist in dieser Beziehung von besonderer Wichtigkeit, daß die Worte Jesu in uns bleiben, sonst können wir in unsern Bitten nicht den Sinn des Herrn Jesu treffen. Näher haben wir dabei zu bedenken, daß die Worte Jesu nicht bloß eine Vielzahl bilden, sondern wie es Worte Jesu gibt, so gibt es ein Wort Jesu, einen großen Organismus seines Wortes, ein Ganzes der göttlichen Wahrheit, und nur wenn das Ganze der Wahrheit in uns ist, können wir in voller Wahrheit sagen, daß Jesu Worte in uns bleiben. Willst du ein rechter Beter für das Kommen des göttlichen Reiches werden, so mußt du dich um einen gründlichen nüchternen vollständigen Einblick in das göttliche Wort bemühen. Wie können wir um die Wege, auf denen das Reich Gottes kommen soll, nach Jesu Sinn bitten, wenn wir nicht einen richtigen Einblick in den evangelischen Heilsweg haben? Wie insbesondere von den Vollendungswegen und Vollendungszeiten des Reiches Gottes in unseren Gebeten nach dem Sinne Jesu zu dem Vater reden, wenn wir das prophetische Wort nicht recht erforschen? wenn

[1]) Apostelg. 13, 11. 20, 9 ff. Phil. 2, 27. 1 Tim. 5, 23.

wir, wie dies von Hunderten geschieht, Einzelnes herausnehmen, um es zu Beweisen vorgefaßter Meinungen zu machen? Wo uns der Einblick in das Wort Jesu fehlt, da sollten wir lieber so demüthig sein, die allgemeine Bitte um das Kommen des Reiches Gottes und um Jesu baldiges Kommen von Herzen nachzubeten, als, und zumal in öffentlichem Gebete, unsere Meinungen vor Gott zu bringen, auf welche so oftmals zu antworten ist: du meinest nicht was göttlich, sondern was menschlich ist, oder auch du verstehst nicht was du erbittest.

Am wenigsten möglich ist es der Natur der Sache nach, für die Bitten, welche den äußern Lebensgang jedes Einzelnen unter uns betreffen, allgemein gültige Normen anzugeben, deren Einhaltung uns dazu führen würde auch hier mit unseren Bitten Jesu Sinn zu treffen. Denn Jedem wird eben von der vielgestaltigen Weisheit des Herrn seine besondere, bei keinem Andern genau so wiederkehrende Führung zu Theil. Eines aber läßt sich dennoch sagen. Paulus ermahnt die Epheser 5, 10: daß sie prüfen sollen, was dem Herrn wohlgefällig sei, und den Römern schreibt er 12, 2: gestaltet euch um, durch Erneuerung eures Sinnes, daß ihr prüfen möget, welches da sei der gute und wohlgefällige und vollkommene Wille Gottes. Er meint das allerdings zunächst im Bezug auf die Handlungsweise, damit die Christen in ihrem Thun und Lassen den Willen Gottes treffen. Gibt es aber für das Thun und Lassen ein christliches Gefühl, einen geistlichen Takt, welchen man durch ernstliches Prüfen des göttlichen Willens sich kann schenken lassen, so daß ein Jünger Jesu auch in seiner besonderen Lebensstellung das treffen kann, was der Herr gerade von ihm verlangt, so kann man auch für das Bitten durch fortgesetztes Prüfen des göttlichen Willens einen geistlichen Takt erlangen. Es gibt eine christliche Weisheit wie für das Handeln so für das Bitten: Die Salbung, die Alles lehrt, kann uns auch diese Weisheit lehren, nur freilich unter der Bedingung, daß wir nicht müde werden der Umgestaltung, durch Erneuerung unseres Sinnes. Wir lesen bei Paulus zweiter Missionsreise [1]), der Geist Jesu habe ihn verhindert in Asien das Wort zu reden, auch die Reise nach Bithynien habe er ihm nicht gestattet, dagegen sei der Apostel durch ein Gesicht nach Macedonien gewiesen worden: wem unter uns es ernstlich um die Prüfung des göttlichen Willens zu thun ist, den kann der Geist Jesu so speciell leiten, daß er auch in Bezug auf das Bitten das eine Mal ein inneres Verbot, das andere Mal ein inneres Gebot vernehmen wird; das ist dann der Weg dazu, um auch in Betreff des äußeren Lebensganges im Namen Jesu zu bitten, also zu empfangen was man erbeten hat.

Nun gestattet mir noch ein kurzes Wort über etliche das Gebet betreffende Aussprüche des Herrn aus den drei ersten Evangelien, welche nur vom Bitten im Namen Jesu aus ihr volles Verständniß erhalten, wie sie denn auch ihrerseits dem Bittenden genau eben das Gut verheißen, welches er erbeten hat. Als die Jünger sich wundern, wie schnell der Feigenbaum verdorrte, der Tags zuvor vom Herrn verflucht worden war, antwortet Jesus:

[1]) Apostelg. 16, 6—10.

habt Glauben Gottes, denn wahrlich ich sage euch: wer sagt zu diesem Berg, hebe dich weg und wirf dich in's Meer und zweifelt nicht in seinem Herzen, sondern glaubt, daß was er sagt geschehe, es wird ihm werden was er sagt; darum sage ich euch, Alles was ihr im Gebet bittet, glaubet, daß ihr es empfanget, so wird es euch werden. [1]) Blicken wir bloß auf den Wortlaut, so könnten wir hier etwa schließen, auf den Inhalt der Bitte komme es für ihre Gewährung nicht an, sondern: bitte was du irgend willst, sobald es dir gelingt fest zu glauben, deine Bitte werde dir zu Theil, so wird sie dir zu Theil. Wirklich begegnet man häufig achtungswerthen Christen, welche dieser Meinung folgen, freilich wohl ohne daß sie sich ihre Tragweite wirklich klar gemacht haben. In Wahrheit ist dieses Verständniß ein Mißverständniß. Schon darum weil Gottes Allmacht nimmermehr sich entheiligen kann, die fleischlichen Bitten eines Schwärmers zu erfüllen, dessen Schwärmerei es ein Leichtes ist, zuversichtlich zu meinen, seine Bitten werden ihm gewährt. Sodann weil die Zuversicht, Gott werde die Wünsche meines Fleisches befriedigen, in Wahrheit gar nicht Gottes-Glauben wäre, sondern eigener Wahn. Zum Dritten: weil Johannes ausdrücklich sagt: wenn wir etwas bitten nach seinem Willen, hört er uns. Wir sollen Jesu Worte nicht deuteln und drehen, aber wir sollen seine Worte auslegen nach der Analogie des Glaubens, das einzelne Wort nach der Harmonie der übrigen Worte, damit wir nicht etwa aus Eifer für den Buchstaben in jene Buchstabenauslegung verfallen, mit welcher der Teufel bei der Versuchung des Herrn in der Wüste operiren wollte. Das Wort des Herrn von der gewissen Erhörung zweifelloser Bitten, so daß auch die Berge vor der Gewalt einer solchen Bitte in's Meer sinken müssen, setzt stillschweigend voraus, daß nicht Fleisch und Blut, auch nicht ein solches Wohlmeinen, das eben nur menschlich, nicht göttlich ist, sondern, daß der Geist des Herrn die Seele des Bittenden bewegt habe: das gibt dann die Weisheit der Bitte, und das gibt die Zuversicht, welche nicht schwärmerischer Wahn, sondern Gewißheit des Glaubens ist. Ein solcher Blitz von Oben kann selbst die Anfänger im Glauben durchleuchten, wenn nur ihr Glaube ein lebendiger göttlich gewirkter Glaube ist, wie der Herr zu den Jüngern spricht, die den Besessenen nicht hatten heilen können: wenn ihr Glauben habt als ein Senfkorn, möget ihr zu diesem Berge sprechen, versetze dich weg von hier, und er wird sich wegversetzen und Nichts wird euch unmöglich sein. [2]) Wenn Jesus dort weiter beifügt, dieses Geschlecht von Dämonen fahre nicht aus denn durch Beten und Fasten, so wird das Fasten hiebei hauptsächlich in Betracht kommen als die leiblich-seelische Nüchternheit, ohne welche die Seele nicht stille werden kann vor dem Herrn, nicht einsam sein kann mit dem Herrn, denn es ist die stille Concentration der Seele auf den Herrn, in welcher die Blitze seines Geistes sie durchleuchten können. Was Jakobus schreibt [3]), der Bittende soll im Glauben bitten, nicht zweifelnd, ein doppelherziger Mensch werde Nichts empfangen, das gilt natürlich von allen Bitten, aber derselbe Glaube des Herzens muß sich das eine Mal so, das an-

---

[1]) Marc. 11, 12 ff. 19 ff. Matth. 21, 18 ff. [2]) Matth. 17, 20. [3]) 1, 6 ff.

dere Mal anders bewähren: bin ich durch den Geist Gottes innerlich gewiß, daß meine Bitte nach dem Sinne Jesu ist, also im Namen Jesu geschieht, so soll, so kann, so werde ich zweifellos glauben, daß mir das erbetene Gut wird gegeben werden; habe ich aber diese Gewißheit nicht, so ist die Aufgabe meines Glaubens die feste Zuversicht, daß Gott der allein Gute und im Geben und Nichtgeben die heilige Liebe, und daß es selig ist, nicht zu erhalten, was gegen seinen Willen wäre, und unselig, zu erhalten, was gegen seinen Willen ist. Durch Gebet erzwingen wollen, was gegen Gottes Willen ist, das kann nur die Sache des Unglanbens, niemals die des Glaubens sein; in diesem Falle wäre die Gewährung der Bitte eine Strafe, über die ein Jünger Jesu in tiefer Buße sich schämen müßte. — Das letzte Wort des Herrn, das ich aus den drei ersten Evangelien anzuführen habe, schlägt selbst die Brücke hinüber zu den Aussprüchen über die Bitten in Jesu Namen; es ist das Wort über die Kraft des gemeinsamen Gebets: wenn zwei aus euch zusammenstimmen auf der Erde über irgend eine Sache, die sie erbitten wollen, so wird es ihnen werden von meinem Vater im Himmel, denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich in ihrer Mitte. [1]) Die Erhörlichkeit dieser Bitten beruht also darauf, daß Jesus in der Mitte ist. Und Jesus kommt in die Mitte, wenn wir uns auf seinen Namen versammeln. Wenn Jesus in der Mitte ist, so geht ja sein Geist durch die Versammelten hin, und bitten sie nun aus Jesu Geiste, so sind es Bitten in Jesu Namen. Die Christenheit ist in den letzten Jahren in besonderer Weise aufmerksam geworden auf die Kraft des gemeinsamen Gebets. Dafür sollen wir dem Herrn danken. Aber laßt uns die Sache recht verstehen. Nichts von Menschen Gemachtes ist es, worin die Kraft des Bittens liegt. Nicht liegt sie in einem durch menschliche Methoden hervorgebrachten Echauffement, womit man den Himmel zu stürmen meint, während dasselbe in Wahrheit dem seelischen und nicht dem geistlichen Leben angehört und wir nach des Apostels Wort Seele und Geist durch die Kraft des göttlichen Wortes sollen scheiden lassen, damit nicht eigenes Feuer auf den Altar des Gebets von uns gebracht werden möge statt des Geistesfeuers, welches von oben kommt. [2]) So gelten auch Massenpetitionen Nichts vor Gottes Thron. Zu sagen: wenn schon zwei oder drei, zum Bitten vereinigt, so machtvoll sind, wie unwiderstehlich werden zwei oder drei Zehntausende sein! ist eine bedenkliche Rechnungsart. Jesu Worte sind Geist und Leben, einen Mechanismus darf man nicht daraus machen. Wenn gemeinsames Gebet kraftvoller ist als einsames Gebet, so liegt der Grund nicht darin, daß tausend mehr sind als zehn und zehn mehr sind als Einer, sondern darin, daß, wenn Viele Eins werden wollen, sie sich aufgefordert sehen, Fleisch und Blut, Vorurtheile und Lieblingswünsche bei Seite zu lassen und dem heiligen Geiste als dem Einen Centrum sich hinzugeben. Wollen die Steine zu einem Tempel erbauet sein, so muß sich jeder behauen lassen, sonst gibt es keine Harmonie. Daß eine aus Vielen bestehende Gemeinschaft um so mehr sich bestreben muß, zuerst in Jesu Namen die Harmo-

[1]) Matth. 18, 19 f. [2]) Hebr. 4, 12. 3 Mos. 10, 1.

nie, das vereinigende Centrum zu suchen, also in Jesu Namen zu beten, das ist's, worauf der Segen dieses Betens ruht. „Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie seien vollendet in Eins.“ [1])

Fasse ich zum Schluß die Hauptpunkte in wenige Worte zusammen, so sind es die folgenden:

Alles glaubensvolle Bitten hat seinen Segen, aber die Bitten im Namen Jesu haben die besondere Verheißung, daß der Bittende eben die Güter erhalten soll, welche er erbeten hat.

Im Namen Jesu bitten heißt, erstlich: das Recht zum Bitten schlechtweg nur, aber auch mit ganzem Vertrauen gründen auf Jesu Gerechtigkeit, zweitens: bitten was nach dem Sinne Jesu ist. Oder den Vater bitten, weil Jesus mich ihn bitten heißt und was Jesus mich ihn bitten heißt.

Jesus heißt uns das Vaterunser und nach dem Urbild des Vaterunsers bitten und er heißt uns um den heil. Geist bitten: diese Bitten sind stets nach seinem Sinn. Daher kann, wer irgend Jesu Jünger ist, auch in Jesu Namen bitten. Aber sein Geist will uns auch lehren, in den einzelnen Anliegen des Reiches Gottes, des Berufes, des geistlichen und äußerlichen Lebens Jesu Sinn in den Bitten zu treffen. Sobald wir Reben am Weinstock werden, fängt diese Salbung an. Je inniger unser Verwachsen mit dem Weinstock wird und je völliger sein Wort in uns wohnt, um so mehr kann uns diese Salbung auch im Einzelnen lehren. Zur Vollendung aber kommt unser Bitten nach Jesu Sinn, unser Bitten im Namen Jesu, unser schlechthin erhörliches Bitten erst, wenn das in uns vollendet ist: nun leben nicht mehr wir, sondern Christus lebet in uns. [2]) —

Und wenn es hiezu gekommen ist, dann tritt das merkwürdige Wort in Kraft, womit der Herr seine Aussprüche über das Bitten in seinem Namen geschlossen hat: (an jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten und) ich sage euch nicht daß ich (dann fernerhin) den Vater für euch bitten werde, denn er selbst, der Vater, hat euch lieb. [3]) Christi, des erhöheten, priesterliches Bitten für uns ist den Aposteln eine so tröstliche Wahrheit gewesen [4]), und ist es noch heute den Jüngern des Herrn: wie redet nun der Herr von einer Zeit, da diese Fürbitte aufhören soll? Sein Fürbitten ist nöthig, so lange die Jünger selbst noch nicht nach Gottes Willen zu bitten wissen, wenn wir aber einst völlig und allezeit in Jesu Namen, nach Jesu Sinn, nach Gottes Willen bitten, fällt die Nothwendigkeit seines Fürbittens hinweg. Sein Bitten für uns ist dann geworden zu seinem Bitten in uns und durch uns. Denn wer in Jesu Namen bittet, bittet ja aus dem ihn durchwohnenden Geiste Jesu heraus; er lebt ja nicht mehr selbst, Jesus lebt in ihm. In so fern hört also Jesu Bitten doch nicht auf, es ist nur aus einem außer uns geschehenden Fürbitten zu einem in uns, durch uns geschehenden Bitten geworden. Die Vollendung der Jünger Jesu in der heiligen Kunst des Bittens im Namen Jesu und dieses Uebergehen von Jesu Bitten für uns in Jesu Bitten durch uns

[1]) Joh. 17, 23. [2]) Gal. 2, 20. [3]) Joh. 16, 26 f. [4]) Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. 1 Joh. 2, 1.

ist ein charakteristischer Zug des Bildes jener Zeit, da Gott Alles in Allem geworden ist [1]), das ist der Ewigkeit.

Ueberhaupt aber spiegelt sich das ganze Wesen des neuen Bundes und die ganze Stellung des Sohnes Gottes in der göttlichen Haushaltung darin ab, daß die Kinder des neuen Bundes nun in Jesu Namen beten. Ich sage: das Wesen des neuen Bundes spiegelt sich in diesem Beten ab. „Bisher habt ihr Nichts gebeten in meinem Namen,“ spricht der Herr am Abschiedsabend; als die Jünger in Jesu Namen, auf Grund von Jesu Gerechtigkeit, und durch Jesu Geisteserleuchtung den Willen Gottes treffend, zu bitten begannen, war dies die thatsächliche Offenbarung davon, daß der neue Bund, gestiftet in Jesu Blut und Verherrlichung, nun in's Leben getreten war. Denn warum gründeten sie nun ihr Recht zum Bitten auf Jesu Gerechtigkeit? Weil sie innerlich erlebten, daß auf Grund von Jesu Tod der Kindschaftsgeist ihnen gegeben war. [2]) Und warum konnten sie nun den Willen Gottes in ihren Bitten treffen? Weil der Geist, welchen Jesus verheißen hatte, nun wirklich da war und sie in alle Wahrheit leitete. [3]) Warum sagt der Herr: Unter Allen, die von Weibern geboren sind, ist nicht aufgekommen der größer sei denn Johannes der Täufer; der aber der kleinste ist im Himmelreich, ist größer denn er? Weil die Kleinsten im neuen Bunde können, was dieser Größte des alten Bundes noch nicht konnte, ihr Gebet im Namen Jesu thun.[4]) Ich sage, die ganze Stellung des Sohnes Gottes in der göttlichen Haushaltung spiegelt sich in diesem Beten ab. Im Namen Jesu Beten ist nichts anderes als thatsächliche Anwendung des Wortes: „Ich bin der Weg, Niemand kommt zum Vater denn durch mich,“ auf das Beten. Christus ist der Weg, erstlich weil er der Priester ist, dessen heilige Selbstopferung an Gott unsere Verschuldung gesühnt hat; nur indem unser Glaube diese Sühnung an sich zieht, sich auf sie stellt, sich in sie kleidet, können wir selbst, kann unser ganzes Personleben, kann unser Denken und Thun, kann also auch unser Bitten, Danken und Loben Gott angenehm sein. Christus ist der Weg, zweitens weil er der vollkommene Prophet ist, der uns die Wahrheit und den Willen Gottes geoffenbaret hat, deßwegen betet auch nur der nach Gottes Willen, welcher betet, was Jesus seine Jünger beten lehrte. Christus ist der Weg, drittens weil er seit seiner Verherrlichung als der König der Gemeinde wesentlich in ihr wohnt und sie so mit seinem erleuchtenden und lebendigmachenden Geiste durchdringt; in dem Maße, als Christi Geist uns durchwohnt, können wir nun in allem den Willen Gottes erkennen, also erhörlich bitten, dazu die Weisheit des göttlichen Regierens verstehen und in die herrliche Majestät Gottes selber Blicke thun, also in rechter Weise danken und loben. Endlich spiegelt sich die Mittlerstellung des Sohnes in sofern ab in dem, was Jesus über das Gebet in seinem Namen sagt, sofern er den Vater nennt als den, zu welchem unsere Bitten aufsteigen sollen, sich aber nennt als den, in dessen Namen wir den Vater bitten

[1]) 1 Cor. 15, 28. [2]) Gal. 4, 5. 6. [3]) Joh. 14, 26. 16, 13. 1 Joh. 2, 20. 27. [4]) Matth. 11, 11.

sollen.[1] Zwar dem verherrlichten Jesus ist übergeben alle Macht im Himmel und auf Erden, wie er schon vor seiner Fleischwerdung der Erstgeborne aller Creatur gewesen ist, durch welchen und zu welchem Alles geschaffen ist. Daher Jesus auch sagen kann, Er werde das thun, was die Jünger in seinem Namen erbitten. Und wenn Jesus die Bitten erfüllt, so dürfen wir sie auch an Jesum richten. Wie denn Paulus die Christen bezeichnet als die, welche den Namen Jesu anrufen.[2] Das Leben von Vater und Sohn und Geist ist ja nicht ein zertheiltes, geschiedenes Leben, wie bei uns Menschen das Leben eines Vaters und das seines Sohnes auseinanderfällt, sondern eine gegenseitige Durchdringung, ein Auseinanderquellen und Ineinanderübergehen. Daher wer zu dem Sohne betet, ebendamit auch zu dem Vater betet und umgekehrt. Doch aber ist der Vater der Urquell dieses Gotteslebens, wie Christus sagt, der Vater habe dem Sohne gegeben, Leben zu haben in ihm selbst, und selbst noch der erhöhete Christus den Vater sogar als seinen Gott bezeichnet. Daher ist es der „Vater unseres Herrn Jesu Christi," zu welchem wir den Paulus beten hören. Wissen wir ja doch, daß auch der Sohn selbst und der heilige Geist für uns beten zu dem Vater. Denn wir sind Christi, Christus aber ist Gottes.[3]

Geschichte und Lehren der Essäer.

Die Geschichte über diese Secte oder Orden, der die Bewunderung griechischer und römischer Schriftsteller auf sich gezogen hat, liegt noch sehr im Argen. Was uns kirchengeschichtliche Werke darüber sagen, ist von geringem Belang. Schlagen wir Herzog's Real-Encyklopädie auf, so finden wir, daß die Essäer auf drei Seiten besprochen sind. Bedenken wir jedoch, daß 19 verschiedene Erklärungen versucht wurden über das Wort „Essäer", und wir sehen die Unzulänglichkeit dieses Herzog'schen Artikels sehr bald ein. Anders verhält es sich allerdings mit dem bedeutend längeren Artikel über diesen Gegenstand in Schenkel's Bibel-Lexikon, aber auch diese Auseinandersetzung reicht nicht hin. Fragen wir zunächst nach den

Quellen,

so sind es sieben verschiedenartige, oder richtiger nur drei, aus denen zunächst geschöpft werden muß, um ein treffendes Bild zu entwerfen, abgesehen davon, daß die verschiedenen Erzähler mehr oder weniger von ihren Standpunkten aus geschrieben haben und daher cum grano salis zu betrachten sind.

Gehen wir die Quellen in chronologischer Folge durch, so ist der erste, der uns begegnet, der berühmte jüdisch-alexandrinische Philosoph, Philo. Er war geboren zu Alexandria zwischen 20 und 1 v. Chr. und starb ungefähr A. D. 60. Da er beständig in Alexandrien gewohnt hat, so hat er mehr

---

[1] Joh. 15, 16. 16, 23. vgl. auch 26 und 14, 16 (ich werde den Vater bitten.)
[2] Matth. 28, 18. Col. 1, 15 f. Joh. 14, 13 f. 1 Cor. 1, 2.
[3] Joh. 5, 26. Offenb. Joh. 3, 12. Ephes. 3, 14 vgl. mit 1, 17. Col. 1, 3. Joh. 14, 16 vgl. mit 1 Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25. Röm. 8, 34 und 26 f. 1 Cor. 3, 23.

Ueberliefertes als Selbsterlebtes uns überliefert, ein Umstand, der seine mancherlei Ungenauigkeiten entschuldigt. *)

Der Nächste, der uns von den Essäern erzählt, ist Cajus Plinius Secundus der ältere, der Verfasser der historia naturalis (Naturgeschichte). Er war geboren A. D. 23 und starb im Jahre 79. Was er uns mittheilt, ist enthalten hist. naturalis V, 16. 17.

Der Dritte ist Flavius Josephus, geb. im Jahre 37 A. D. Seine Mittheilungen sind enthalten in seinem Werk: de bello Judaico (vom jüdischen Krieg), II, 8, 2—13, und antiquitates Judaicae (die jüdischen Alterthümer), XIII, 5, 9. XV, 10, 4. 5. XVIII, 1, 2—6.

Diese Quellen können wir als die primären bezeichnen, denn die übrigen vier geben nur Bekanntes wieder.

Der Nächste in chronologischer Folge ist Cajus Julius Solinus, Verfasser des geographischen Compendiums, genannt Polyhistor, blühte um 238 A. D. Sein Bericht, den er uns in Polyhistor XXXV, 7—12 mittheilt, ist von Plinius entlehnt, mit dem Unterschiede, daß, während Plinius erzählt, daß die Essäer in der Gesellschaft der Palmbäume (socia palmarum) leben, Solinus berichtet, daß sie „von Palm-Beeren leben" (palmis victitant).

Der nächste Zeuge ist Porphyrius, der Neu-Platoniker und berüchtigte Feind des Christenthums, der geboren ward A. D. 233 und um 306 starb. Wie er selbst erzählt, ist seine Beschreibung der Essäer, die er in seiner Schrift de abstinentia ab esu anim. (libri IV, ed. Rhoer. Traj. ad Rhen. 1767 p. 231 sqq.) gibt, von Josephus entlehnt.

Epiphanius, Bischof von Constantia und Metropolitan von Cypern, welcher zu Anfang des vierten Jahrhunderts geboren und anno 403 starb, beschreibt die Essäer in seinem Werk gegen die Häresien (Iord. X, p. 28 und XIX, p. 39 ed. Col. 1682).

Eusebius endlich in seiner Kirchengeschichte (IV, 22; praepar. evang. VIII, 11. 12. IX, 3) entlehnt meistens aus Plinius und Porphyrius und schreibt mit einer patristischen Feder.

Zu diesen sieben könnte man noch Hypolitus: refutationes omnium haeresium (Widerlegung aller Häresien) ed. Duncker et Schneidekin. Götting. 1859. IX, 18—28, hinzufügen, der aber meistens Josephus und Porphyrius folgt.

Diese Quellen sind die alten Documente, die der Behandlung über diesen Gegenstand zu Grunde gelgt wurden bis in das sechszehnte Jahrhundert, wo mit der Renaissance das Studium der hebräischen Sprache und Literatur von Neuem erblühte.

---

*) Was Philo über die Essäer sagt, ist enthalten in seinem περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον. Opera ed Thom. Mangey. tom. II. p. 457—59, und in Fragmenta libri Philonis, qui inscribitur: ἀπολογία περί Ἰουδάιων, quae leguntur apud Eusebium (Praeparatio evangelica VIII, 11) inveniuntur in operib. Philon. ed Mang Tom. II, p. 632 sqq.

Unsere weitere Untersuchung führt uns auf den

Namen

dieser Sekte. Philo sagt uns, daß Einige den Namen ableiten von dem homogenen Worte ὁσιότης, Heiligkeit, weil die Essener Gott besonders verehrten (θεραπευταὶ θεοῦ). 2) Josephus leitet, wie Jost (Gesch. des Judenthums, I, 207) berichtet, den Namen von חֲשָׁא schweigen, geheimnißvoll sein; dahin führt seine Uebertragung des Wortes חֹשֶׁן Brustschild in die griechischen Buchstaben ἐσσῆν, was die LXX mit λογεῖον übersetzen. 3) Epiphanius (Haer. XIX) nennt sie Ὀσσαῖοι und Ὀσσηνοί und erwähnt, daß es etymologisch στιβαρὸν γένος, das starke Volk bedeute, entsprechend dem hebräischen חֲסִין. — 4) Suidas (s. v.) und Hilgenfeld (die jüdischen Apokalyp. p. 278) leiten den Namen von einem aramäischen Wort חצין = θεωρητικοὶ Seher ab, und Hilgenfeld meint, daß dieser Name ihnen gegeben wurde, weil sie vorgaben, Gesichte zu sehen und prophezeien zu können. — 5) Josippon ben Gorion, der um die Mitte des zehnten Jahrhunderts in Italien lebte und den jüdischen Josephus verfaßte (Lib. IV, sects. 6, 7, pp. 274 & 278 ed. Breithaupt) und Gale in seinem Court of the Gentiles, part. II, book II § 9, p. 146—156 (Oxford, 1671) nehmen den Namen für das hebräische חָסִיד der Fromme, Puritaner. — 6) De Rossi (geb. 1513 zu Mantua, gest. 1577) in seinem epochemachenden Werke *Meor Enajim*, d. h. das Augenlicht, p. 32a, Gfrörer (Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie) II, p. 341, Dähne (Ersch und Gruber's Cyclop. s. v.), Nork (Real-Wörterbuch s. v.), Herzfeld (Geschichte des Volkes Israel, II, p. 397) und andere betrachten es für das aramäische אַסְיָא = θεραπευτής, Arzt, und daß dieser Name wegen ihrer Heilungen den Essäern beigelegt wurde. — 7) Der talmudische Trakt *Aboth R. Nathan* (c. XXXVI) und ein Mitarbeiter in Jost's Annalen (I, 145) leiten es von dem Worte עָשָׂה zu thun, verrichten, ab; Letzterer meint sogar, daß es die aramäische Form von עַשִׂינָא sei, weil die Essäer sich besonders bemühten, das Gesetz Gottes zu erfüllen. — 8) Rappaport (*Erch Millin*, p. 41) erklärt es für das griechische ἴσος, Genosse, Mitglied der Bruderschaft. — 9) Frankel (Zeitschrift, 1846, p. 449 etc.) und andere nehmen es als das hebräische צְנוּעִים die Einsiedler. — 10) Ewald (Geschichte des Volkes Israel, IV, p. 420) glaubt annehmen zu müssen, daß es das rabbinische חָזָן Diener (Gottes) ist, weil ihr Bestreben dahin ging, θεραπευταί θεοῦ zu sein. — 11) Graetz (Geschichte der Juden, III, p. 468) leitet es von dem aramäischen סְחָא zu baden ab, mit dem aleph prostheticum, und erkennt darin die kürzere Form für טוֹבְלֵי שַׁחֲרִית = אֲסָחָאֵי צַפְרָא ἡμεροβαπτισταί, weil die Essäer sich in aller Frühe badeten. — 12) Dr. Löw (Ben Chananja, I, 352) sagt, man nennt sie Essener nach ihrem Sifter יִשַׁי oder Jesse, dem Schüler des R. Joschua ben Perachja. — 13) Nachdem soll dieser Name sich auf Jesse, den Vater Davids, beziehen. — 14) Nach andern wird der Name von der Stadt Essa, oder Vadi Ossa (vergl.

Ewald, Gesch. IV, 420) hergeleitet. — 15) Dr. Adler (Volkslehrer, VI, p. 50) leitet den Namen von dem Worte אָסַר zusammenbinden, verbinden ab, und weil sie sich verbanden das Gesetz zu halten, wurden sie אֲסָרִים genannt. — 16) Dr. Cohn vermuthet in dem Namen die chaldäische Wurzel עֲשַׁן stark sein, und man nannte sie עֲשִׁינֵי wegen ihrer Geisteskraft in Leiden und über Leidenschaften (Frankel's Monatsschrift, VIII, p. 272). — 17) Oppenheim meint, daß es die Form עוֹשִׁין sein könnte, und zwar für die längere Form עוֹשִׁין טָהֳרַת הַקֹּדֶשׁ oder עוֹשִׁין טָהֳרַת חַטָּאת „Beobachters der Reinigungs- und Heiligungsgesetze" (1. Bd.). — 18) Jellinek (Ben Chananja, IV, 374) leitet es vom hebräischen חֵצֶן sinus, περίζωμα, hinweisend auf die Schürzen, welche die Essäer trugen. — 19) Andere endlich leiten den Namen ab von חֲסִיָא fromm, weil die Essäer hierdurch in Verbindung gebracht werden mit den Chassidäern, den Frommen, die den Essäern vorangingen.

Uebersehen wir diese verschiedenen Etymologien, so müssen wir bekennen, daß sie alle ingeniose magis quam vere (mehr witzig als wahr) sind.

Gebräuche.

Die Hauptlehre dieser Sekte war, daß sie das inspirirte Gesetz Gottes heilig hielten. Sie zollten darum Moses die größte Verehrung und eine Lästerung seines Namens betrachteten sie als ein Todesverbrechen. Die höchste Aufgabe ihres Lebens bestand darin, Tempel des heil. Geistes zu werden, um prophezeien und Wunder verrichten zu können und, wie Elias, Vorläufer des Messias zu werden. Dies betrachteten sie als die letzte Stufe der Vollendung, welche aber nur erreicht werden konnte durch allmäliges Wachsen in der Heiligung, und die nur zu Stande gebracht wird durch strenges Beobachten der Gebote und der Levitischen Reinigungsgesetze laut dem Pentateuch, durch Kreuzigung des Fleisches und der Lüste, durch Demuth und Sanftmuth im Geiste, wodurch sie in engere Verbindung mit dem Heiligen in Israel gebracht werden. Dieses ernste Streben ließ sie keinen Eid leisten, „ja, ja, und nein, nein", so lautete ihre Antwort; was darüber, war vom Uebel.

Diese ihre strenge Beobachtung des Mosaischen Gesetzes über die Levitische Reinlichkeit, wozu später noch andere Zusätze kamen, veranlaßte die Essener, sich von ihren jüdischen Brüdern abzusondern, und sie bildeten sonach eine besondere Bruderschaft, um so ihren Geboten nachleben zu können. Um durch die Berührung mit Andern sich nicht zu verunreinigen, lebten sie im Cölibat. Da jedoch unter ihnen solche waren, die im ehelosen Stande nicht bleiben konnten, so war diesen das Heirathen erlaubt, sie konnten jedoch nicht die höchsten Stufen im Bruderbund ersteigen und hatten besonders den Gesetzen nachzuleben, die für die verheiratheten Brüder geschrieben waren.

Hier, in dieser ihrer Abgeschlossenheit, lebten sie gemeinschaftlich. Eine gemeinschaftliche Kasse diente zur Befriedigung ihrer gemeinschaftlichen Bedürfnisse. Es gab bei ihnen keine Rangunterschiede. Sklaverei und Krieg war ihnen zuwider, nicht einmal Kriegswerkzeuge verfertigten sie und lebten im

Frieden mit allen Menschen. Regiert wurden sie von einem von ihnen selbst erwählten Präsidenten, der zugleich als Richter fungirte. Untersuchungen werden von Geschworenen, die entweder den größten Theil des Ordens bilden oder wenigstens aus einhundert Gliedern zusammengesetzt sind, verhandelt, die in ihrem Urtheil einstimmig sein müssen. Der Schuldige wurde excommunicirt, wurde jedoch als Bruder ermahnt und nach geschehener Buße wieder aufgenommen.

Um jede äußere Berührung zu vermeiden, bebauten sie das Feld, hatten ihre eigenen Heerden, verfertigten ihre Kleider, heilten die Kranken, unterrichteten die Jugend; alle jedoch mußten gewisse Stunden dem Studium der Geheimnisse der Natur und Offenbarung weihen. Vor Sonnenaufgang standen sie auf, sprachen nie über weltliche Angelegenheiten, bis alle sich versammelt, und mit ihren Gesichtern gegen die Sonne gerichtet, verrichteten sie ihre Gebete für die Erneuerung des Lichtes. War dieses vorüber, ging jeder an seine Arbeit, laut Anweisung seines Vorgesetzten, und verblieb dabei bis zur fünften Stunde (oder 11 Uhr Vormittags), die dann die Vormittagsarbeit abschloß. Hierauf versammelten sich alle zu einem gemeinsamen Bade, legten ihre weißen Kleider, das Symbol der Reinlichkeit, an, und begaben sich dann feierlich ins Refectorium. Hier nahmen sie ein gemeinschaftliches Mahl, jeder saß nach dem Alter. Die Brüder Bäcker und Köche legten jedem ein kleines Brod und Speise der einfachsten Art vor. Nach gesprochenem Segen wurde das Mahl unter feierlicher Stille eingenommen. War dieses vorüber, sprach der Priester das Dankgebet, und sie waren entlassen. Alle zogen sich hierauf zurück, legten ihre weißen und heiligen Kleider ab, zogen ihr Arbeitszeug an und begaben sich an die Arbeit laut Anweisung. Diese dauerte bis zum Abend, worauf ein gemeinschaftliches Mahl folgte. So ging es die Woche hindurch. Der Samstag wurde besonders heilig gehalten. Zehn Personen konnten den Gottesdienst beginnen und vor einer solchen Versammlung würde ein Essener niemals ausspeien, noch zu seiner Rechten speien. In der Synagoge nahm Jeder ebenfalls, wie beim Mahl, seinen Sitz nach dem Alter. Ordinirte Prediger hatten sie nicht, ein Beliebiger konnte die Bibel nehmen, daraus vorlesen, während ein Anderer von größerer Erfahrung das Gelesene erklärte. Das Studium der Logik und Metaphysik (Philosophie) betrachteten sie als schädlich. Da das Cölibat die allgemeine Regel war, so adoptirten sie Kinder aus der Judenschaft, die sie sorgfältig erzogen, um auf diese Weise die Lücken auszufüllen. Jeder erwachsene Candidat mußte ein Noviciat von drei Jahren durchmachen. Im ersten Termin, welcher zwölf Monate dauerte, mußte der Noviz (*νεοσύστατος*) sein Vermögen der allgemeinen Kasse übergeben. Er erhielt hierauf eine Constitution der Bruderschaft, einen Spaten, um die Exkremente zu verscharren (5 Mos. XXIII, 12—14), einen Schurz zum Gebrauch bei den Waschungen, und ein weißes Gewand, das er bei den Mahlzeiten anzulegen hatte. Im ersten Jahre hatte der Noviz, obwohl er gewisse ascetische Regeln des Ordens zu beobachten hatte, keinen Zutritt zu den gemeinschaftlichen Mahlen. Hatte er sein

erstes Probejahr zur Genüge bestanden, so wurde der Noviz zum zweiten Grad zugelassen, in welchem er zwei Jahre zu bleiben hatte, und wurde ein Herannahender geheißen. In diesen zwei Jahren kam er in nähere Berührung mit der Bruderschaft, nahm Theil an ihren Waschungen, aber nicht an den Mahlzeiten und Aemtern. Hatte er diese Zeit zur Genüge bestanden, so wurde der Noviz volles Glied der Genossenschaft und konnte Theil nehmen an den Mahlzeiten. Vorher jedoch mußte er feierlichst versprechen (die einzige Gelegenheit, wo der Eid geleistet wurde) drei Stücke zu beobachten: 1) Liebe zu Gott; 2) Gerechtigkeit gegen Alle; 3) Reinheit des Charakters, womit Verschwiegenheit über den Orden, sorgfältiges Geheimhalten der Bücher der Secte, der Namen der Engel oder der Geheimnisse, verbunden mit dem Tetragrammaton und anderer Namen Gottes und der Engel, die in der Theosophie und Cosmogonie enthalten sind, verbunden waren.

(Fortsetzung folgt.)

Theologisches Intelligenzblatt.

Folgendes Schriftchen ist uns zur Anzeige und Beurtheilung freundlichst mitgetheilt worden:

„**Zur Kritik des modernen Materialismus.** Zwei Vorträge von J. Lichtenstein, Dr. Th., Prediger der ersten deutschen presbyterianischen Kirche in Cincinnati. Herausgegeben von dem deutschen christlichen Jünglingsverein. Cincinnati. Krehbiel & Moß, No. 15 W. 3. Str. 1873."

Diese Vorträge, veranlaßt durch die bekannten Vorlesungen des Dr. Büchner über seine Affentheorie, haben schon vor ihrer Veröffentlichung durch den Druck die günstigste Beurtheilung gefunden und das mit vollem Rechte. Denn sie gehen wirklich auf die Sache, um die es sich handelt, gründlich ein; sie enthalten nicht bloß eine Widerlegung der behaupteten Abstammung der Menschen von dem Affen, sondern des Materialismus in seiner neuesten Phase überhaupt, insbesondere des Darwinismus — so weit das eben innerhalb des gegebenen Raumes zweier Vorträge möglich ist. Wir können das Schriftchen unsern Lesern bestens empfehlen. Der erste Vortrag, mit der kurzen Vorrede 32 Seiten umfassend, handelt „über die Entstehung des Menschen; oder (die Frage): ob der Mensch vom Affen abstamme?" Der zweite Vortrag, 22 Seiten groß, weist „die wissenschaftliche Grundlosigkeit und sittliche Fäulniß des modernen Materialismus" schlagend nach. Der Preis ist folgender: 1 Ex. 30 Cts., 50 Ex. $13.50, 100 Ex. $20.00. Die Hälfte des Reinertrags soll dem Jünglingsverein zu Gute kommen.

In der Julinummer dieser Zeitschrift

sind aus Versehen in der Predigt von P. Chr. Schrenck mehrere Druckfehler stehen geblieben. Es thut uns das um des lieben Bruders willen leid, der sich darüber beklagt; allein wir können das Versehen hier nicht mehr gut machen, da uns das Manuscript fehlt. Wir bitten daher die freundlichen Leser, sich die Fehler selber dem Sinne nach corrigiren zu wollen.

Theologische Zeitschrift.

Herausgegeben von der Deutschen Evang. Synode des Westens.

Jahrgang I. September 1873. Nro. 9.

Die biblische Lehre vom Leben nach dem Tode.

Von P. W. Strobel.

῞Αιδης (Hades), der Unsichtbare (vom ἀ priv. & εἶδον, also eigentlich ἀΐδης wie bei Homer), bezeichnet bei den Griechen zunächst den Gott der Unterwelt (daher die Ausdrücke: εἰς oder ἐν ᾅδου sc. οἴκῳ, οἶκον, δώματα, vgl. Act. 2, 27. 31.), dann appellativ die Unterwelt selbst, das Reich der Todten. In letzterer Beziehung ist Hades bald als Lokalität zu fassen (und wird als solche von Homer das einemal in's Innere der Erde, das anderemal jenseits des Oceanos verlegt), bald als Zustand der Abgeschiedenen. Der Hades entspricht somit dem Orkus und den inferna der Römer und die Septuaginta geben damit das hebräische שְׁאוֹל (Scheol) wieder.

Fassen wir nun vor allen Dingen die Scheolsvorstellungen des Alten Testaments in's Auge. Das Wort שְׁאוֹל ist Femininum (s. Ewald, Ausführl. Lehrbuch 2c. 7. Ausgabe, S. 450 f.) nach Analogie anderer Substantiva, welche Räumlichkeiten bezeichnen (s. Oehler Art. „Unsterblichkeit" 2c. bei Herzog Bd. 21, S. 412). Es wird neuerdings meistens abgeleitet von שָׁעַל, hohl sein, uud würde bedeuten: Höhle, Grube. Richtiger aber wäre mit Hupfeld (Zu Ps. 6, 6 und Zeitschr. f. Kunde des Morgenlandes 1839, S. 462) zurückzugehen auf den „Grundbegriff der ganzen Sippschaft von שאל (שול, שלה, שלל, נשל u. dgl., deren Kern ל ist, mit dem Begriff des Losen, Schlaffen, Klaffenden, wie in allen Sprachen), nach der zweifachen Richtung und Aeußerung desselben, des Hinabsinkens und des Auseinandergehens (wie in χάω, hio, χαλάω u. dgl.), woraus sich für שְׁאוֹל sowohl der Begriff der Versenkung, Abgrund, Tiefe, wie in dem poetisch damit wechselnden תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ, als der ebenfalls darin hervortretende Kluft, Höhle oder leerer Raum, wie im Deutschen Hölle und in χάσμα, χάος (auch für Hölle gebraucht) ergibt." Allein noch immer hat die besonders von Hengstenberg verfochtene, auch von Winer (im Lexikon) und Güder (Art. „Hades" bei Herzog Bd. 5, S. 441) vertretene Ansicht, daß mit der Erklärung des Wortes שְׁאוֹל auf שָׁאַל, fordern, poscere, zurückzugehen sei, ihre guten Stützen. Der Scheol ist der Ort, der

Alle vor sich fordert, nach Allen verlangt (Spr. 1, 12. 27, 20. 30, 16. Jes. 5, 14 2c.). Außer mit שְׁאוֹל wird das Todtenreich auch häufig mit בּוֹר d. h. Grube, Grab, bezeichnet. Aber niemals wird das Grab mit dem Scheol identificirt (s. Oehler a. a. O. S. 413), sondern beide werden stets auf's Bestimmteste von einander unterschieden (vgl. 1 Mos. 37, 35. Jes. 14, 11 ff). Nur soviel ist zuzugeben, daß Ausdrücke, die vom Grabe hergenommen sind, auf den Scheol übertragen werden.

Wo befindet sich aber nun nach der Vorstellung des Alten Testaments das Todtenreich? Hierauf können wir vorerst nur sagen: das Todtenreich liegt drunten, in der Tiefe. Der Hebräer steigt hinab in den Scheol, wie der Heide in den Orkus hinabsteigt. „Wie das Gott suchende Auge sich unwillkürlich nach oben richtet zum Himmel, so der Blick, welcher die Todtenwohnung suchen will, nach unten, wo wie eine ungeheure Gruft gedacht das Schattenreich sich dehnt" (Schultz Alttest. Theologie, I, S. 399). Zwar sagt Martensen (Dogmatik § 276, Anm., S. 433): „Dieses Hinabsteigen darf nicht nach sinnlichen Lokalitätstheorien betrachtet werden: es ist die Kategorie des Grundes, worauf man hier die Aufmerksamkeit richten muß. Im Verhältniß zu dieser Sinnenwelt ist das Todtenreich die tiefere Region. Alles regt sich hier im Grunde, in der Innerlichkeit; hier ist das stille Schattenreich, wo das Leben seine Wurzel entblößt, während es in der Oberwelt nur seine Krone und Blüte zeigt." Aber er gibt mit Recht gleich darauf zu, daß wir bei der Frage, wo die Seele nach dem Tode ist, nicht in jedem Sinne alle Räumlichkeit ausschließen können. Und so ist man „nicht berechtigt, die Scheol im Sinne des Alten Testaments aller räumlichen Bestimmungen zu entkleiden und in das Gebiet des unmateriellen Seins zu verweisen" (Oehler a. a. O. S. 413). Die Scheol befindet sich in den Tiefen der Erde. Z. B. Korah und seine Rotte gelangen in die Unterwelt dadurch, daß die Erde ihren Mund aufthut und sie verschlingt, Num. 16, 30. 33.; vgl. 1 Kön. 2, 6. 9. Ps. 63, 10. Ueberhaupt ist die Unterwelt der in der Tiefe befindliche Ort; vgl. Ps. 86, 13, wo David betet: Du reißest meine Seele aus der tiefen Unterwelt (מִשְּׁאוֹל תַּחְתִּיָּה); Land der Tiefen (אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת) wird sie genannt Ezech. 26, 20, oder umgekehrt: Unteres, Tiefen der Erde (תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ) Jes. 44, 23, wo schon um des Gegensatzes willen an die Unterwelt zu denken ist (vgl. Knobels Kommentar, 2. Aufl. S. 339). Nach Hiob 26, 5 hemmen die Tiefen des Meeres nicht die Wirkungen der Macht Gottes, welche hindurchdringen selbst zu den tief unter den Wassern befindlichen Bewohnern der Scheol. Vgl. noch Ps. 139, 8, Am. 9, 2. Jes. 7, 11. 57, 9.

Was nun die Beschaffenheit dieses Behältnisses der Todten betrifft, so ist dasselbe der Ort, der im Ganzen wie im Einzelnen das Widerspiel all des Lebens zeigt, das auf der heimatlichen Erde in buntem Farbenschmelz sich regt und bewegt, das, wenn auch vermischt mit viel Mühe und Trübsal, doch zumal für den Frommen, der in der Gemeinschaft mit seinem Gott steht, das Höchste ist, was dem staubgebornen Menschenkinde zu Theil werden kann. Die Scheol ist das Land des Todes, ein wahres Leben regt sich da nimmer, es ist Nacht ge-

worden (Hiob 10, 21 f. Weish. 17, 14); sie ist ein stiller Ort (Ps. 94, 17. 115, 17), ein Ort der Ruhe, wo alle Leidenschaften, Sorgen und Mühen sammt allem Toben der Gottlosen ein Ende haben, wo die Todten von Allem feiern, was sie hier bewegte (Hiob 14, 18—21). Selbst das Gedenken und Preisen Gottes hört im Tode auf (Ps. 6, 6. 30, 10. 115, 17 f.). Darum heißen die Bewohner des Schattenreichs רְפָאִים (Hiob 26, 5. Ps. 88, 11. Spr. 2, 18 ꝛc.), d. h. Matte, Kraftlose (vgl. Oehler a. a. O. S. 414); und wird die Unterwelt als אֲבַדּוֹן, d. h. Untergang, Vernichtung (Hiob 26, 6. Spr. 15, 11. 27, 20) und als חֶדֶל, das Aufhören (Jes. 38, 11) bezeichnet. Uebrigens ist das Bewußtsein der im Todtenreich Befindlichen, wenn auch getrübt, doch nicht vernichtet, vielmehr aufregbar (Jes. 14, 9). Die Identität der Person bleibt (1 Sam. 28, 15); aber weil die נֶפֶשׁ (Seele), die in's Todtenreich wandert (Ps. 49, 20. 16, 10. 86, 13 u. a.), von dem göttlichen רוּח (Geist), von dem alle ihre Lebensenergie ausgeht, verlassen ist, ist dieselbe nur noch ein schwacher Schemen.

So ist der Zustand im Scheol an sich weder Seligkeit noch Unseligkeit. Die Lebensmüden und Bedrängten überhaupt kommen da zu ihrer Ruhe (Hiob 3, 17 ff.); für den mitten in der Lebenskraft Dahingerafften aber liegt die Strafe eben nur in diesem Wegraffen (Ps. 55, 16). — Die Gestorbenen sind Geschlechter- und Familienweise vereinigt, daher der Ausdruck: „gesammelt werden zu seinem Volk" (1 Mos. 25, 8. 35, 29. 49, 33. 4 Mos. 20, 24 u. s. w.)

Von der Lehre des Alten Testaments muß unterschieden werden der in demselben häufig erwähnte nekromantische Volksglaube (אוֹב, אֹבוֹת), welcher durch das Gesetz (Lev. 19, 31. 26, 6. 27. Deut. 18, 11) schwer verpönt war.

Ein Verkehr zwischen den Bewohnern der Ober- und der Unterwelt findet nicht statt. „Es schwindet die Wolke und fähret hin: also wer zur Unterwelt sinkt, steiget nicht wieder empor. Nicht wieder kehret er nach seinem Hause, ihn erkennet nicht mehr sein Wohnort" (Hiob 7, 9 f.).

Nur von Einer Erscheinung aus dem Todtenreiche zeugt das Alte Testament, von der des Samuel (1 Sam. 28).

Unwillkürlich werden wir bei dieser Betrachtung der Scheolslehre des Alten Testaments erinnert an die Hadeslehre der Griechen, wie sie besonders bei Homer uns begegnet. Auch die Homerischen Helden schätzen das Leben auf der Erde unendlich höher, als das Schattenleben im düstern Hades, wie der bekannte, oft citirte (vgl. z. B. Stirm, Apologie, 11. Brief, Luthardt, Apologetische Vorträge, 5. Aufl. S. 270, Schultz I, S. 399) Ausspruch des Achilles beweist (Od. XI, 488 ff.):

„Nicht mir rede vom Tod ein Trostwort, edler Odysseus;
Lieber ja wollt' ich das Feld als Tagelöhner bestellen
Einem dürftigen Mann, ohn' Erb' und eigenen Wohlstand,
Als die sämmtliche Schaar der geschwundenen Todten beherrschen."

Daher sagt Güder (a. a. O. S. 441): „Von den heidnischen Hadesvor-

stellungen unterscheiden sich die alttestamentlichen Anschauungen über das Jenseits weniger, als man leicht vermuthen dürfte, wenn man sich anders an die wesentlichen Grundgedanken hält und sich durch ihre mythologischen Verhüllungen nicht beirren läßt. Sie haben vor jenen kaum mehr, als ihre im Ernste des Monotheismus begründete keusche Nüchternheit voraus. Dem Tode war eben seine Macht noch nicht genommen, Leben und unvergängliches Wesen noch nicht an den Tag gebracht."

Und doch scheint uns die zuletzt angeführte Stelle zu wenig zu besagen. Sollte in einem Volke, mit dem Jehovah, der Heilige und Lebendige, ein persönliches Bundesverhältniß geschlossen hatte, es im Grunde in den Anschauungen über das Jenseits nicht weiter gekommen sein, als bei den Heidenvölkern, die Gott ihre eignen Wege gehen ließ? Hierauf antwortet Klostermann in seiner Schrift „Die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustande bei den Frommen des Alten Testaments" (Gotha 1868) mit einem ganz entschiedenen Ja. Nach ihm war die „Erlösung aus dem Todeszustande" eine ganz gewisse Hoffnung der Frommen des Alten Testaments. Dieselbe gründet sich auf das Bewußtsein der persönlichen Gemeinschaft mit Gott. Der Fromme weiß von sich selbst, daß er „persönlich Gegenstand eines ewigen Liebeswillens Gottes ist" (S. 7). Und diese Hoffnung, meint Klostermann weiter, sei so alt, „als die Erfahrung, daß der dem Tode entgegengehende Mensch gleichwohl in seinem unmittelbaren Gemeinschaftsleben mit Gott selig sein könne, als das Bewußtsein, daß nicht der Tod der positive Inhalt des ewigen Willens Gottes über den Menschen sei" (S. 8). Um nun seine Ansicht zu begründen, gibt Klostermann eine monographische Auslegung der drei Psalmen: 139, 73, 49, in denen er obige Hoffnung entschieden ausgesprochen findet. Eine Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Tode finden nun bekanntlich auch viele andere Ausleger in Ps. 49, 16 und 73, 24—26 ausgesprochen, wogegen sie außer v. Hofmann in Ps. 139 keiner der neueren Ausleger gefunden hatte. Auch Ewald (vgl. 3. Ausgabe seiner Psalmen 1866) stimmt bei in Bezug auf die beiden erstgenannten Psalmen und ist jetzt geneigter als früher, auch in Ps. 17, 15 eine Unsterblichkeitshoffnung des Dichters anzuerkennen. Um später nicht wieder auf Klostermann zurückkommen zu müssen, wollen wir kurz an der Hand von Riehms Recension (Stud. u. Krit. 1870, 1. Heft) mit seiner Ansicht uns auseinandersetzen. Klostermann ist durchaus Schüler v. Hofmanns und theilt die Vorzüge wie die Mängel der exegetischen Methode des letztern, sogar in erhöhter Potenz. Daher hat er eine Menge neuer, aber auch meist gesuchter und zum Theil ganz sonderbarer Erklärungen. So ist auch das Resultat seiner Untersuchungen das entgegengesetzte von dem der meisten seitherigen Forscher. Letztere sagen: es findet sich allerdings in einzelnen Stellen des Alten Testaments ein Aufleuchten der Hoffnung künftiger Erlösung vom Tode, der Fromme des Alten Bundes kann momentan über Tod und Grab hinübergehoben werden, aber die herrschende Anschauung ist die dunkle Scheolsvorstellung; — Klostermann sagt: die Gewißheit der künftigen Erlösung aus dem Tode war wirklicher Bestandtheil der herrschenden alttestamentlichen Glaubenserkenntniß; die

zum Theil in den dunkelsten Farben gehaltenen Schilderungen des Zustandes nach dem Tode seien nur als Erzeugnisse einer vorübergehenden Lage und Stimmung, nicht als Ausdruck bleibender Ueberzeugung zu betrachten.

Blicken wir nun auf das Alte Testament selbst hin, so drängt sich uns Folgendes auf. Zunächst faßt auch das Alte Testament den Tod als Naturnothwendigkeit (?) auf, der eben der Einzelne sich fügen muß; aber daneben geht schon vom Paradiese her eine andere Anschauung, wonach der Tod ein Gericht Gottes ist, eine Folge der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts. Wie letztere eine allgemeine ist, so kann auch dem Todesloose Keiner entrinnen, mit unersättlicher Gier verlangt nach Allen das Todtenreich. Wenn aber doch einzelne fromme Männer (Henoch, Moses (?), Elias) dem allgemeinen Todesbanne, der über die Menschen verhängt ist, nicht unterworfen wurden, so ist zu beachten, daß sie wohl dem gewöhnlichen Todeswege entnommen wurden, „aber eine Exemtion der dem Tode Verfallenden vom Scheolsloose wird nirgends erwähnt“ (Oehler a. a. O. S. 415). (Vgl. in Bezug auf Moses 5 Mos. 32, 50.) „So ist der Gedanke schon alt, daß der Tod, wie einerseits dem Naturwesen Naturgesetz, so andererseits dem persönlich geistigen Wesen ein Widerspruch mit seiner Idee, ein Gericht ist.“ (Schultz a. a. O. S. 394.) Da nun der Tod einmal erfahrungsmäßig feststehende Ordnung ist, so tritt sein Strafcharakter besonders im jähen Wegraffen aus dem Lande der Lebendigen hervor (1 Mos. 6, 13. 2 Mos. 32, 33 u. a. s. oben S. 8). „Das ist das herbe Gericht, das gefürchtete Schicksal. Und der Lohn der Gesetzestreue ist langes Leben im Lande, welches Gott gibt, ist die Hoffnung, den Tod, d. h. seine jedesmalige schnelle richtende Macht zu vermeiden.“ „Der Gesichtskreis im Alten Testament ist wie bei den klassischen Völkern ein durchaus diesseitiger (?). Die Fortdauer, auf welche man wirklich mit freudiger Sehnsucht blickt, ist nicht die des Individuums im Schattenreiche, sondern die in den Kindern und Enkeln (z. B. 1 Mos. 17, 4 ff. cf. 15, 2 ff.).“ (Schultz S. 400.) Aber freilich ein Unterschied zwischen den Frommen und Gottlosen findet nicht bloß während des Lebens, sondern auch noch im Tode statt, indem jenen langes Leben und ein glücklicher Tod (vgl. 1 Mos. 25, 8), diesen ein früher und unseliger Tod in Aussicht gestellt ist (vgl. Ps. 90). Aber über den Tod hinaus (?) erstreckt sich zunächst der Unterschied des Looses zwischen beiden nicht.

Aber nun, angebahnt durch eine Betrachtungsweise, wie sie schon durch Gen. 5, 24 und Ps. 90 begründet ist, und welche die herrschende zwar nicht aufhebt, jedoch sich bereits über sie erhebt, entwickelt sich in den Denkmälern der Chokma (den s. g. Lehrbüchern des Alten Testaments) und der Prophetie, neben der alten Scheolslehre, die ausdrücklich bestätigt wird, eine weiterreichende, großartigere Anschauung. Legt das Alte Testament von Anfang an der idealen Menschennatur ewiges Leben bei, so drängt die Prophetie, besonders im Zusammenhange mit der Lehre von der Weltvollendung, hindurch und vorwärts bis zur Lehre von der Ueberwindung des Todes und der Auferstehung der Todten. Letzteres zwar zunächst nicht in Ezech. 37, aber sicher im Daniel

cap. 12 (Oehler a. a. O. S. 418 f.), wenn auch hier nur von Israel die Rede ist. Fast neutestamentlich klinge es, wenn Jesaja weissagt (25, 8): „Es vernichtet den Tod auf ewig, und es wischt der Herr Jehovah die Thränen von jeglichem Antlitz, und die Schmach seines Volkes nimmt er weg von der Erde; denn Jehovah hat's geredet"; oder (26, 19): „Aufleben werden deine Todten, meine Leichname auferstehen! Wacht auf und jubelt, ihr Bewohner des Staubes! Denn ein Thau der Pflanzen ist dein Thau, und die Erde gebiert die Schatten wieder." Auch in den Psalmen fehlt es nicht an Stellen, in welchen das subjectiv-persönliche Gemeinschaftsgefühl des Gläubigen mit seinem Gott sich dermaßen steigert, daß derselbe momentan über Tod und Scheol hinübergehoben wird. Vgl. besonders Ps. 16, 10 f.: „Du überlässest meine Seele nicht der Unterwelt, lässest deine Frommen nicht schauen die Grube. Du thust mir kund den Weg des Lebens; Fülle von Freuden ist bei Deinem Angesichte, Wonne in Deiner Rechten für und für." Ferner Ps. 49, 16: „Gott wird erlösen meine Seele aus der Gewalt der Scheol. Ja! mich hervorheben," oder: „Ja! mich nehmen" (Anspielung auf Gen. 5, 24?). Während die stolzen Weltmenschen, die, vom Glücke begünstigt und vom Volke als Glückliche gefeiert, bis an ihren Tod nicht Zeit gefunden haben, ihre Gedanken von ihren Gütern loszumachen uud auf Höheres zu richten, und darum rettungslos, trostlos, blind mit ihrem Sterben einer Vergewaltigung entgegengehen, die sie eben so wenig geahnt haben, wie das Mastvieh sein Schicksal, erkennt der Dichter als eine für sich gewußte Thatsache der Zukunft, (nicht bloß als eine Möglichkeit (Hitzig), daß eine Befreiung aus der Gewalt der Scheol durch Gott stattfinden werde (Klostermann S. 177 ff.). Ferner gehört hieher Ps. 73, 26: „Mag geschwunden sein mein Fleisch und mein Herz, der Fels meines Herzens und mein Besitz, Gott ist in Ewigkeit," womit jedenfalls die Zuversicht des Sängers ausgesprochen ist, daß, „ob ihm auch das Herz im Tode breche, doch seine Gemeinschaft mit Gott nicht gelöst werden könne" (Oehler a. a. O. S. 421), oder wie Klostermann (S. 112) gut erklärt: „Ist Gott der Fels seines Herzens und bleibt er als dieser ewig, so ist damit gegeben, daß sein persönliches Leben und sein bewußter Lebensgenuß nicht so an sein Herz geknüpft ist, daß mit dem Ende dieses auch jenes auf immer vorbei sei; und ist Gott sein Besitzthum und als solches ewig, so muß die Beziehung zu Gott, kraft deren er des Dichters Gut ist, über sein eigenes dermaliges Leben hinausreichen; der Tod kann sie nicht zerreißen, weil die Beziehung zu Gott nicht in der eigenen Lebenskraft als in einer selbständigen Potenz neben Gott bedingt liegt, sondern eben so wie das Leben selbst eine von Gott dem Ewigen seinerseits selbständig gesetzte ist," Aber immer bleibt zu beachten, daß auch in den letztgenannten Stellen kein direktes Gotteswort vorliegt (s. Oehler a. a. O. S. 421), kein Dogma vorgetragen, sondern der Knoten von dem Frommen in der Intensität seines Seligkeitsgefühls in Gott einfach im Glauben zerhauen wird. Daneben ertönt noch die Trauerklage über das Todesloos, z. B. in Ps. 58.

Was die Proverbien betrifft, so steht auf keinen Fall sicher, was Ewald

behauptet hat, daß die חָכְמָה (Chokma=Weisheit) derselben ein jenseitiges, seliges, himmlisches Leben lehre. Das Leben, welches die Frucht der Weisheit ist, ist, wie in der Vergeltungslehre des Gesetzes, ein diesseitiges, irdisches. Merkwürdig ist allerdings, daß die Proverbien immer nur von dem Thoren sagen und von dem Gottlosen, er steige zum Scheol hinab und so gleichsam einen Schleier darüber decken, daß auch der Weise und Gerechte dem Todesloose verfalle, wogegen Hiob und Koheleth den herben Widerspruch, der zwischen der Bestimmung des Menschen und dem Tode und Scheolsloose besteht, unverholen hervorheben.

Das Buch Hiob sinkt zwar am Schlusse wieder in die mosaische Vergeltungslehre, die sich auf's Diesseits beschränkt, zurück; aber doch zeigt gerade dieses Buch, wie in den alttestamentlichen Frommen die Ahnung einer über Tod und Grab hinausreichenden Dauer der Gemeinschaft mit Gott erwacht. Es ist in dieser Hinsicht ein merkwürdiger Fortschritt in dem Buche. Während noch in cap. 7 die Klage über das Todes= und Scheolsloos der Menschen trostlos verhallt, vergegenwärtigt sich Hiob, 14, 13 ff., wie es doch wäre, wenn der Aufenthalt im Scheol nur vorübergehend wäre und eine Ablösung stattfände, da Gott riefe, der Mensch ihm antwortete, Gott sich sehnte nach dem Werk seiner Hände. Aber als nun Hiob durch die immer schonungsloser sich aussprechende Verdächtigung seiner Unschuld dahin gebracht wird, an einer Rechtfertigung während der kurzen ihm noch vergönnten Lebensfrist zu verzweifeln, erhebt er sich, 19, 23 ff., zu der Zuversicht, daß er es werde schauen dürfen, wie über seinem Grabe Gott als Goel (Erlöser) sich erhebt und durch Gericht über die, die seine Rechtschaffenheit verdächtigt haben, seine Ehre vor der Welt herstellen werde. Aber was hier momentan wie ein Blitz das Dunkel des Glaubenskampfes durchleuchtet, darf nicht als fertiger Glaube an ein seliges Leben nach dem Tode aufgefaßt werden; es ist das letzte refugium, an das sich Hiob anklammert, da er an einer noch in sein Leben fallenden Lösung des Räthsels seines Lebens verzweifeln muß. Da nun aber diese Lösung des Räthsels seiner Leiden doch noch in diesem Leben erfolgt, so erscheint eben die Hoffnung, die Hiob cap. 18 ausgesprochen, überflüssig.

Auch in dem merkwürdigen Buche Koheleth ist der alte Scheolsglauben festgehalten (9, 3—6). Fehlt es im Uebrigen in demselben nicht an Stellen, die kaum anders, als von einem jenseitigen Gericht verstanden werden können (11, 9. 12, 14), und lehrt dasselbe, daß der Geist des Menschen zu Gott zurückkehre, der ihn gegeben (12, 7), so ist andererseits nicht klar, wie der Verfasser damit das Hinabsteigen der Seele in die Scheol sich auseinandergesetzt habe. Was die eigentliche Sitmmung des Predigers ist, zeigt c. 7, 1—4. Es fehlt die innere Freudigkeit, die dem Leben einen Schwung gibt. Lebensmüde, mit einem negativen Resultate, schließt die alttestamentliche Weisheit, und so auch in ihrer Weise das Evangelium vom ewigen Leben vorbereitend.

Von den Apokryphen des Alten Testaments sind in unserer Frage merkwürdig besonders das zweite Makkabäerbuch, das eine Belohnung der Frommen nach dem Tode und eine Auferstehung des Fleisches lehrt (2, 9 ff., 12,

43—45), und sodann namentlich das schöne Buch der Weisheit, „welches in bewegter Sprache die Seligkeit der Frommen und die Strafen der Gottlosen verkündet, die ihnen der Tag der Entscheidung bringt (2, 22; 3, 1. 10. 18; 5, 15. 16; 6, 19).“ (Güder a. a. O. S. 441.) Da unsere Aufgabe aber nur Darstellung der biblischen Hadeslehre ist und letztere zudem durch die Apokryphen wesentlich nicht gefördert wird, so verweisen wir hierüber auf Oehler a. a. O. S. 424 ff.

(Schluß folgt.)

Geschichte und Lehren der Essäer.

(Schluß.)

Die drei Sectionen, bestehend aus dem Candidaten (ὁ ζηλῶν), dem Herannahenden (προσίων ἔγγιον) und dem Genossen (ὁμιλητὴς, ὃς εἰς τόν ὅμιλον ἐγκρίτεται), waren in vier Unterabtheilungen abgetheilt, wovon jede sich durch einen höheren Grad der Heiligung auszeichnete. So hervorstechend waren diese Unterschiede, daß z. B. wenn einer, der zu einem höheren Grade der Reinheit gehörte, einen eines niederen Grades berührte, d. h. wenn einer des 4. oder höchsten Grades in Berührung kam mit einem des 3. oder niederen Grades, oder wenn einer des 3. einen des 2., und einer des 2. einen des ersten oder niedrigsten Grades berührte, sogleich unrein wurde, und seine Reinheit nur durch Lustrationen wieder erlangen konnte. Acht verschiedene Stufen führten aus dem Noviciat bis zur höchsten geistlichen, welche das allmälige Wachsen in der Heiligung markirten. Der Noviz, nachdem er den Schurz, das Symbol der Reinheit empfangen, stieg 1) zu der Stufe äußerer oder körperlicher Reinheit durch Taufen. Hierauf gelangte er 2) auf die Stufe, welche von ihm Keuschheit verlangte, oder zu dem Grad der Heiligung, welcher ihn in den Cölibat führte. Von hier aus gelangte er 3) zur Stufe innerer oder geistiger Reinheit. Von da aus gelangte er 4) zur Stufe, welche die Unterdrückung der Leidenschaften und Pflege der Demuth erforderte. Diese führte ihn 5) zum Gipfelpunkte der Heiligung. Hier wurde er 6) der Tempel des heil. Geistes, und konnte prophezeien. Von hier aus gelangte er 7) zur Stufe, von der aus er Wunderheilungen verrichten und die Todten erwecken konnte. Endlich wurde er 8) wie Elias der Vorläufer des Messias.*) Diese Lebensweise und absolutes Gottvertrauen, ihre Liebe und Demuth, kurz diese ganze Entwicklung dieses Ordens, führt uns zur Untersuchung über

Ursprung und Verhältniß zu Juden- und Christenthum.

Der Ursprung dieser Sekte ist durch die Darstellungen Philo's und Josephus dadurch mystifizirt worden, daß sie, weil sie ihre Glaubensgenossen den gebildeten Griechen in einem hellenischen Gewande darzustellen suchten, die Essäer soviel als möglich in Aehnlichkeit zu bringen suchten mit den Py-

---

*) Vergl. Ierus. Talm. Sabbath c. I; Schecalim cap. III; Babyl. Talm. Aboda Sara, XX, 6; Midrasch Rabba Schir Haschirim, init; Ben Chananja, IV, 374.

thagoräern, Platonikern und anderen Philosophen. Noch mehr ist dies mit Plinius der Fall, der diesem Orden eine Existenz von Tausenden von Jahren einräumt („per seculorum millia — incredibile dictu — gens aeterna est, in qua nemo nascitur.“ Hist. Nat. V, 15.) Während nnn Hilgenfeld (Zeitschr. für wiss. Theol. 1867, I, art. VI) die historische Verbindung des Essenismus mit dem Parsismus und Budhismus nachzuweisen sucht, sieht Zeller (Gesch. der Philosophie, III, Th. 2, p. 583 sq.) im Essenismus einen Zweig des Pythagoräismus. Wir müssen wohl gestehen, daß manche Aehnlichkeiten zwischen beiden vorhanden sind, allein die Aehnlichkeit ist mehr imaginärer als realer Art, wie folgende Unterschiede zeigen werden. 1) Die Pythagoräer waren dem Wesen nach Polytheisten, während die Essener Monotheisten waren. 2) Die Pythagoräer schaarten sich um Pythagoras, als um den Mittelpunkt ihres geistigen und geistlichen Lebens und achten den um so höher, je näher er dem Pythagoras stand, während die Essener die heil. Schrift als die einzige Quelle ihres geistigen Lebens betrachteten, und Niemanden einen Lehrer nannten, weil Jeder lehren und zu allen Aemtern in der Bruderschaft zugelassen werden konnte. 3) Die Pythagoräer begünstigten den Ehestand, ja Pythagoras selbst hatte Weib und Kinder, während bei den Essäern der Cölibat die Hauptsache war und der Ehestand nur die Ausnahme. 4) Die Pythagoräer glaubten an die Metempsychosis (Seelenwanderung) und aßen kein Fleisch, was mit den Essenern nicht der Fall war. 5) Mathematik, Astronomie, Musik u. s. w. war ein Haupttheil des Pythagoräischen Systems, während die Essener solche Studien als der Meditation und Askese gefährlich betrachteten. 6) Die Pythagoräer suchten die Probleme über Ursprung und Beschaffenheit des Universums zu lösen*), während die Essäer Gott als den Schöpfer aller Dinge betrachteten. 7) Die Essener waren Fatalisten, woran die Pythagoräer nicht glaubten. 8) Die Pythagoräer benutzten Oel zur Salbung, den Essäern galt dies als Verunreinigung. 9) Die Pythagoräer verachteten alle, die nicht zu ihnen gehörten, während die Essener allen Liebe erwiesen, auch solchen, die nicht zu ihnen gehörten. 10) Die Pythagoräer waren stolze Aristokraten, die sich aller Parteien Verachtung und Haß zuzogen und dadurch ihre Existenz gefährdeten, während die Essäer in ihrer Demuth und Bescheidenheit so sehr von allen geliebt waren, daß Sadducäer und Pharisäer, Griechen und Römer, Juden und Heiden sie mit ihrem Lob überhäuften.†) Viel näher kommt der Sache der jüdische Seminardirektor Dr. Frankel in Breslau, der aus talmudischen Stellen den Nachweis beibringt, daß die Essäer einfach ein pharisäischer Orden sind, uud daß beide nur Abtheilungen der Chassidin oder Assidäer (Frommen) bilden. Daß die Sache sich so verhält, geht aus einer talmudischen Stelle (Aboth R. Nathan, cap. XXXVII) hervor, wo es heißt, daß es 8 Arten von Pharisäern gebe, wovon diejenigen, die im Cölibat lebten, Essener genannt werden. Dies wird noch deutlicher aus dem Folgenden.

---

*) NB. auf pantheistische Weise. D. Red.

†) Einen ausführlichen Bericht über das Pythagoräische System gibt Zeller, Gesch. der Philosophie, I, pp. 206—395.

1) Die Essäer hatten vier Classen Levitischer Reinheit, welche so bezeichnend waren, daß ein Glied der oberen Classe sich baden mußte, wenn es mit einem Gliede einer untern Classe oder mit einem Fremden zusammenkam; ebenso die Pharisäer (Joseph. bell. jud. II, 8, 10. — Talm. chagiga II, 7).

2) Waren zehn Essäer beisammen, so konnten sie ihren Gottesdienst beginnen, ebenso die Pharisäer (ibid. 2, 8, 9 — Aboth 3, 6; Berachot 54 a).

3) Kein Essäer spie vor der Versammlung, noch zur Rechten aus, ebenso die Pharisäer (ibid. 2, 8, 9 — Jerus. Berachoth 3, 5).

4) Die Essäer betrachteten ihr Mahl als ein Sakrament, so die Pharisäer (ibid. 2, 8, 9 — Berachoth 55 a).

5) Die Essäer badeten vor dem Essen, so die Pharisäer (ibid. 2, 8, 5 — Chagiga 18 b).

6) Die Essäer bedeckten beim Bade den Unterleib mit einem Schurz, die Pharisäer bedeckten sich mit dem Talith (Hebetsmantel) (ibid. 2, 8, 5 — Berachoth 24 b).

7) Die Essäer badeten nach Verrichtung der Nothdurft, so die Pharisäer (ibid. 2, 8, 9 — Joma 28 a).

8) Die Essäer schworen nicht, so die Pharisäer (ibid. 2, 8, 6 — Schebuoth 39 b; Gittin 35 a; Bemidbar Rabba XXII).

9) Die Essäer würden am Sabbath kein Gefäß wegrücken, so die Pharisäer (ibid. 2, 8, 9 — Tosiphta Sacca, III).

10) Die Essäer hatten überall wo sie wohnten einen Beamten, der die bedürftigen Fremden ihres Ordens mit Kleidern und Nahrung zu versehen hatte, so die Pharisäer (ibid. 2, 8, 4 — Peah 8, 7; Baba Bathra 8 a; Sabbath 118).

11) Die Essäer glaubten nur an die Autorität Gottes, so die Pharisäer (ibid. 2, 8, 7 — Berachoth 58 a).

12) Jeder Kandidat mußte zuerst ein Noviciat von 12 Monaten durchmachen, so der חָבֵר (Genosse) unter den Pharisäern (ibid. 2, 8, 7 — Bechoroth 30 b).

13) Bei den Essäern erhielt der Noviz einen Schurz (περίζωμα) im ersten Probejahr, so der Chaber bei den Pharisäern (ibid. 2, 8, 7 — Tosiphta Demai, cap. 2; Jerus. Demai 2, 3 b; Bechoroth 30 b).

14) Die Essäer machten nur die Glieder ihres Kreises mit den theosophischen Büchern und heiligen Namen bekannt, ähnlich die Pharisäer (ibid. 2, 8, 7 — Chagiga 2, 1; Kidduschin 71 a).

Der wirkliche Unterschied zwischen den Essenern und Pharisäern bildete sich erst im Laufe der Zeit, als die äußerste Strenge, mit welcher die Ersteren die Levitischen Reinigungsgesetze durchzuführen suchten, sie dahin führte, sich von ihren Mitmenschen abzusondern, was zur Folge hatte, daß sie 1) einen alleinstehenden Orden bildeten; 2) der Reinlichkeit wegen im Cölibat lebten; 3) vom Tempelbesuch und Opfern sich fernhielten (Joseph. Antiq. XVIII, 1, 5) und 4) obgleich sie festhielten an der Unsterblichkeit der Seele, doch nicht an die Auferstehung des Leibes glaubten (Bell. jud. 2, 8, 11). Zu den

Pharisäern standen sie in demselben Verhältniß, wie die Pharisäer zur Masse des Volkes. Der Unterschied lag hauptsächlich in der Praxis, nicht in der Theorie.

Verhältniß zum Christenthum.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Christus und die Apostel diese Grundsätze und Gebräuche der Essener, welche wahr und nützlich waren, anerkannten. Der Essenismus forderte von seinen Jüngern: trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit; so Christus (Matth. 6, 33; Luk. 12, 31). Der Essenismus verbot das Sammeln von Schätzen, so Christus (Matth. 6, 19—21). Wer ein Essäer werden wollte, mußte seine Habe verkaufen und unter die armen Brüder vertheilen, dasselbe verlangte Christus (Matth. 19, 11; Luk. 12, 33). Die ersten Christen, wie die Essener, hatten alles in Gemeinschaft (Actor. 4, 32—34; 2, 44. 45; Joh. 12, 6; 13, 29). Der Essenismus anerkannte keinen Rang und Stand, so Christus (Matth. 20, 25—28; Mark. 9, 35—37; 10, 42—45). Im Essenismus wurde Niemand Herr geheißen, dasselbe verbot Christus auch (Matth. 23, 8—10). Der Essenismus legte besonderes Gewicht auf Demuth und Sanftmuth des Geistes, so Christus (Matth. 5, 3; 11, 29). Christus pries die Armen im Geist, die da hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, die Barmherzigen, die reinen Herzens und Friedensstifter, so die Essäer; Christus heilt, den Leib und die Seele, so die Essäer. Aehnlich den Essenern, sagte Christus daß die Macht, Teufel auszutreiben, Heilungen zu verrichten u. s. w., seinen Jüngern als Zeichen ihres Glaubens nachfolgen sollte (Mark. 16, 17; Matth. 10, 8; Luk. 9, 1. 2; 10, 9). Wie die Essäer, verbot Christus das Schwören, nur „ja, ja, nein, nein" sollten sie sprechen. Johannes der Täufer war eine Parallele zu diesem Orden, wie sein ascetisches Leben beweist (Luk. 4, 22); und als Christus ihn für den Elias erklärte (Matth. 11, 14), so sagte er damit, daß er, Johannes, bereits jenen Geist und Kraft erlangt hatte, welche die Essäer in ihrer höchsten Stufe der Reinheit zu erreichen suchten *). Nach diesen und ähnlichen Auseinandersetzungen könnte man annehmen, daß das Christenthum großentheils vom Essenismus beeinflußt war. Allein in dieser extremen Gestaltung konnte dieser Orden sehr geringen directen Einfluß ausüben. Von der praktischen Seite aus betrachtet, war der Essenismus diametral der apostolischen Lehre entgegengesetzt †). Die Gefahren, die er in sich barg, waren dem christlichen Auge viel sichtbarer, als dem der jüdischen Gelehrten. Was wirklich beide gemein hatten, das war das Element des wahren Judenthums. Wenn moderne Schriftsteller in den Irrthum des Eusebius verfallen und die Therapeuten mit den christlichen Bruderschaften verwechseln, so haben

*) Dieser Satz enthält, wenn auch noch etwas versteckt, die Wahrheit hinsichtlich der Vergleichung zwischen den Essenern und Christus. Wie hoch stand Johannes der Täufer immer noch über den Essäern! Noch viel höher aber stand Christus über Johannes. (Wir meinen das jetzt nicht etwa in Beziehung auf seine Person, denn da versteht sich's von selbst, sondern in Beziehung auf seine Lehre, und sonderlich den Sinn und Geist derselben.) Vergl. Matth. 11, 11. D. Red.

†) Diesem praktischen Gegensatze lag aber auch ein theoretischer zu Grunde. D. Red.

sie keinen Grund dafür. Von der nationalen Seite aus betrachtet, nehmen die Essener dieselbe Stellung ein, wie Johannes der Täufer. Sie bilden die Grenzscheide des Alten und verlangen nach dem Neuen, ohne jedoch politische Hoffnungen zu nähren. Sie verkünden nur Reinheit und Einsamkeit, aber nicht Botschaft vom „Reiche Gottes". In späteren Zeiten finden sich Spuren von den Essäern in den Clementinen, und der fremdartige Bericht, welchen Epiphanius von den Osseni (Ὀσσενοί) gibt, scheint auf eine falsche Verbindung der Essener mit falschen christlichen Lehren hinzuweisen (Haeres. XIX). Nach dem jüdischen Kriege verschwinden die Essener ganz. Der Charakter des Judenthums war verändert, und ein ascetisches Pharisäerthum wurde ganz unmöglich.

Zeit, Niederlassung und Zahl dieses Ordens.

Das eigentliche Datum läßt sich schwer angeben. Weder Christus, noch die ältesten jüdischen Schriften erwähnen die Essäer. Josephus jedoch spricht von ihnen als von solchen, die schon zur Zeit des Jonathan Maccabäus B. C. 143 (Ant. 13, 5, 9) existirten, und nennt einen Essener, Judas, welcher unter der Regierung des Aristobulus I, B. C. 106 prophezeit hatte (Bell. jud. I, 3, 5; Antiq. 13, 11, 2). Eine dritte Erwähnung finden wir in der bekannten Prophezeiung, die der Essener Menahem dem jungen Herodes gab (Antiq. 15, 10, 5). Dieser Umstand beweist, daß die Essener, die 200 Jahre vor Christo existirten, zuerst mit den übrigen Juden zusammenwohnten. Daß sie in Jerusalem wohnten, ist daraus zu erkennen, daß ein nach ihnen genanntes Thor (Ἐσσηνῶν πόλη, Bell. jud. 5, 4, 2) sich zu Jerusalem befand. Nachher, als sie sich von der jüdischen Nation absonderten, siedelte sich der größte Theil an der nordwestlichen Küste des todten Meeres an (Plinius, Hist. nat. V, VI; Eusebius, Hist. Eccl. II, 17), während der übrige Theil sich über Palästina und andere Plätze verbreitete. Philo und Josephus geben die Zahl auf 4000 an, wahrscheinlich ohne Frauen und Kinder. Nach und nach verschwinden sie gänzlich vom Schauplatz und möglicherweise daß, da zwischen den Lehren und Gebräuchen der Essener und denen der ersten Christen kein großer Abstand war, die Essener im Schoße der Kirche aufgingen *). Wenigstens kommt keine Spur der Essener mehr vor. Die Angabe bei Raumer (Geschichte der Hohenstaufen 1, 473), das Königreich Jerusalem habe auch „Essäer" umfaßt, beruht wohl sicher auf irgend welchem Irrthum.

*) Dafür läßt sich auch nicht der geringste Beweis beibringen; vielmehr spricht Mancherlei entschieden dagegen, z. B. der große Unterschied, ja, Gegensatz zwichen einer „pharisäerähnlichen" jüdischen Secte und dem Urchristenthum, insbesondere der radicale Gegensatz von Werkgerechtigkeit (die ebenfalls den Essenismus, wie das ganze Judenthum, wenn auch in der sublimsten Weise, beherrschte) und Glaubensgerechtigkeit. Wo wird ferner das eheliche Leben bei Christus oder den Aposteln als etwas Unreines und Unheiliges bezeichnet? Endlich, die Essener hatten jedenfalls schon zur Zeit Christi nicht mehr als solche existirt. Die Aehnlichkeit zwischen essenischen und christlichen Sätzen u. s. w. hat lediglich, wie auch oben angedeutet, ihren Grund in dem hierin gemeinsamen bleibenden Kern des alten Bundes. D. Red.

(Eingesandt vom P. J. C. Seybold.)

Ein Beitrag zur Erklärung der Stelle Matth. 11, 12
in ihrem Zusammenhang
mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden von Vers 2—19.

Von Prof. Fr. Geß.

Des Täufers Wort „Siehe, das ist Gottes Lamm", Joh. 1, 29. 36. bezeichnet den Höhepunkt der geistlichen Erkenntniß, welche dem Täufer zu Theil geworden. Aber auf dieser Höhe ist der Täufer nicht für immer geblieben. Gemäß der ganzen Leitung seines Lebens durch die Hand Gottes und kraft der innern Stimme des göttlichen Geistes war dem Johannes sein Beruf gewiß, nicht etwa selbst an Jesum sich anzuschließen, sondern in verschiedenen Gegenden des Landes auf Ihn, als den Messias hinzuweisen. Mit dem persönlichen Anschluß an Ihn hätte er aufgehört als ein unabhängiger Zeuge für Ihn dazustehen. Und zwar lag es in dem Willen Gottes, daß sein Zeugniß vom alttestamentlichen Standpunkt aus geschehe: „Thut Buße, der Messias ist da mit dem Geiste zu taufen oder ins Feuer zu stoßen." Hat doch auch das Lamm Gottes selbst mehr andeutungsweise als in klarer Entwicklung von sich als dem Lamme gezeugt. Es lag also nicht in der Aufgabe des Johannes und deswegen auch nicht in der Absicht des ihn erleuchtenden Geistes, daß er auf der Höhe neutestamentlicher Erkenntniß bleiben sollte.

Nachdem er einige Zeit für den Messias fortgewirkt, führt ihn sein Tadel der ehebrecherischen Heirath des galiläischen Fürsten Herodes, der in dem Manne wohl auch zugleich einen Volksaufwiegler fürchten mußte, in das Gefängniß; jedoch nicht in eine schwere Haft, seine Jünger durften ihn besuchen; aber die Unthätigkeit lag auf seinem Prophetengeist als eine um so schwerere Last; sein einziger Trost war die Gewißheit, der Messias sei da, die Hoffnung, daß nun jede Stunde die Aufrichtung des messianischen Reiches herbeiführen könne, wo die Tenne gefegt, das Volk gesichtet, die Bußfertigen mit dem heil. Geiste getauft, die Unbußfertigen in's Feuer verwiesen werden. Statt dessen berichten ihm seine Jünger, daß Jesus als ein Arzt, als ein Wohlthäter, ein Freund der Zöllner und Sünder umherziehe, an den Mahlzeiten theilnehme; sein Jünger zu sein sei eine leichte Sache; nicht einmal vom Fasten sei bei ihm die Rede. Matth. 11, 2. Luc. 7, 18. Matth. 9, 14. — Selbst wenn er zu selbiger Zeit an sein eigenes Wort gedachte, „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt," konnte ihm dieser Bericht sehr befremdlich erscheinen; denn auch, wenn es ihm feststand, daß Jesus zum Tode geführt werden müsse, um der Welt Sünde zu tragen und still, wie ein Lamm, in den Tod gehen werde, war seine Erwartung natürlich, daß eben die schärfste Bekämpfung der Weltsünde es sein werde, die Ihn mit der Feindschaft der Welt belaste. In diesem Wohlthäter und Freunde alles Volkes konnte er aber nach seiner ganzen Art den Feuereifer gegen die Sünde nicht erkennen. Die schärfsten Conflikte Jesu mit der innern Gottlosigkeit Israels fielen ja auch meist erst in spätere Zeit; aber es ist überhaupt nicht wahrscheinlich, daß die

Anschauung Jesu als des Gotteslammes die herrschende in der Seele des Täufers geblieben war. Das war ein vorübergehender Lichtblick, den ihm die Forschung über das Räthsel der Taufe Jesu erschlossen hat. Da auch in den Schriften der A. T. Propheten die Idee des richtenden und die Idee des leidenden Messias unvermengt neben einander steht und namentlich das Vorausgehen eines Kommens zum Leiden vor dem Kommen zum Gericht so viel als nicht erkannt ist, so ist es um so begreiflicher, daß auch bei dem Täufer mit dem Hervortreten der einen Anschauung die andere zurücktreten mußte und umgekehrt. Das Gemüth eines Menschen kann eine große Wahrheit für einige Zeit mit großem Feuer ergreifen und doch noch nicht vermögend sein, diese Wahrheit zum bleibenden Mittelpunkt seiner geistigen Gedanken, zur Alles tragenden Grundanschauung zu machen. So ging es dem Täufer mit der Erkenntniß Jesu als des Gotteslammes. Daß nun die ursprüngliche Anschauung, die Johannes vom Messias hatte als dem Sichter und Richter des Volks, wieder in den Vordergrund bei ihm getreten war, ist um so mehr zu glauben, weil sein eigener Beruf darauf ging, die Israeliten zu scheiden in Buß- und Unbußfertige. So war die Stimmung, in welche Johannes durch den Bericht seiner Jünger versetzt wurde, derjenigen ähnlich, in welche seine Jünger einst durch jene Unterredung mit jenem Juden über die Reinigung versetzt worden wareu. Er hoffte, die messianische Sichtung habe begonnen, aber die Werke Jesu, die ihm berichtet werden, verrathen auch nicht einmal die Anbahnung hiervon.

Da wird denn die Seele des Johannes in eine tiefe Bedrängniß versenkt. Man bedenke, daß das Leben solcher Feuergeister ohnedies durch starke Gegensätze sich zu bewegen pflegt. Kaum war Elias auf der höchsten Höhe seines Prophetenheldenthums gestanden, als ihn die Drohung eines Weibes zur Flucht und zum Lebensüberdruß niederbeugt. Man muß auch erwägen, wie flüchtig die persönliche Berührung zwischen Johannes und Jesus gewesen war. Die Gewißheit von Jesu Messianität wird dem Täufer erschüttert: nicht als vergäße er die göttliche Versiegelung, die er für dieselbe bei Jesu Taufe empfangen hat; aber die Göttlichkeit dieser Versiegelung auf der einen und das Ausbleiben der ächt messianischen Bezeugung Jesu, wie er sich dieselbe dachte, auf der andern Seite stehen in seinem Gemüth in einem Kampf. Jene göttliche Versiegelung beruhte ja wenigstens theilweise auf Vorgängen, welche äußerlich nicht wahrnehmbar waren. Er beschließt sich an Jesum selber zu wenden. Durch zwei seiner Jünger fragt er Ihn: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?"

Es ist im Grunde ein geringer Unterschied, ob man sagt, daß diese Frage des Täufers aus einem wirklichen Zweifel an der Messianität Jesu hervorgegangen sei, oder ob man sagt, der Täufer habe Jesum nur zu einem entschiedenen Vorschreiten mahnen wollen. Wäre es ihm völlig zweifellos geblieben, daß Jesus der Messias sei, so hätte er wohl müssen durch die Ehrfurcht abgehalten werden, Ihm eine Mahnung zu geben.

Höchst merkwürdig ist nun die Gerechtigkeit und die Weisheit, mit welcher

Jesus dem Johannes antwortet und hernach über dessen Frage zu dem Volke redet, von dem Er gerade umgeben war. Bei der Ankunft der Johannesjünger befindet sich der HErr mitten in solchen Werken der Wohlthätigkeit, welche dem Täufer nicht als das ächt messianische Thun erschienen waren, Luc. 7, 21, und gerade auf diese weist nun Jesus hin als auf die Zeugen, daß Er der Messias sei. Er gebraucht hiebei Worte, welche theilweise aus Jesaias genommen sind, vergl. 35, 5 und 61, 1. — Sind denn nicht diese Wunderthaten wirkliche Zeugen? Hat nicht Jesaias diese Züge der messianischen Zeit angegeben? Auch von der Auferweckung der Todten zur Zeit des Messias redet jener Prophet 26, 19. Die Predigt des Evangeliums für die Armen steht mit Nachdruck am Ende. Ehe man richtet, muß man die Armen locken. Johannes möge sich also hüten, sich an dem Messias zu ärgern, wenn er Ihn nicht ganz fassen könne. In keiner Weise deutet der Text an, daß Vers 6 nicht mehr dem Täufer, sondern nur noch seinen Boten gelte.

Aber nun wendet sich Jesus zur Vertheidigung des Johannes, damit nicht etwa das umstehende Volk an dessen Prophetengeist zu zweifeln beginne. Er erinnert das Volk, wie es in der Wüste nichts weniger als den Eindruck eines schwankenden oder weichen Menschen von Johannes empfangen habe und daher auch jetzt nicht meinen soll, als wäre dieser Mann durch innere Unbeständigkeit oder durch den Druck seiner äußern Lage von seinem frühern Zeugniß über Jesum als den Messias abgefallen. Er deutet hiemit an, daß der innere Kampf des Täufers eine Ursache habe, deren Tiefe die Umstehenden nicht zu würdigen wissen, sodann bekräftigt Er, daß der Täufer, wie ihn das Volk für einen Propheten erkannt habe, so auch wirklich ein Prophet sei, ja noch mehr als ein Prophet, nämlich der unmittelbar vorausgehende Wegbereiter des Messias, von welchem Mal. 3, 1 geweissagt hat.

Aber, konnte man fragen, wie kommt es denn, daß Johannes eben doch einen Zweifel verräth, ob Jesus der Messias sei? Darauf antwortet Jesus, daß Johannes freilich den Geist noch nicht in sich trage, welchen ein Himmelsbürger, auch wenn er sonst viel geringer sei als dieser große Prophet des A. B., empfange. Der Täufer habe die Erkenntniß, daß mit seinem Auftreten die Zeit des Wartens vorüber sei; denn allerdings komme jetzt die Erfüllung dessen, was die Propheten und schon das Gesetz geweissagt habe, denn in Johannes sei der Elias erschienen, welcher nach Mal. 3, 23. dem Tage des HErrn unmittelbar vorangehen müsse. In dieser Erkenntniß wolle denn der Täufer sich nicht mehr gedulden, sondern in aller Gewalt reiße er am Himmelreich, um sein Kommen herbeizuziehen; allerdings nicht in dem rechten Himmelreichsgeist, der ihn lehren würde, wie die Verwirklichung der Weissagung anders geschehe, als er sich vorgestellt, denn den Himmelreichsgeist selber habe er nicht, aber mit einem Eifer, welcher das Himmelreich gewißlich gewinnen werde. (βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν, Luther: die Gewalt thun, die reißen es zu sich. Diese Worte sind doppelsinnig: am Himmelreich reißen in einer Gewaltthätigkeit, die seiner Natur nicht entspricht, und das Himmelreich gewinnen durch die Redlichkeit und das Feuer des Eifers.)

Hiermit hat der HErr den Zweifel des Johannes begreifen gelehrt; den Irrthum desselben und doch zugleich auch, daß er ein Prophet sei und bleibe, gezeigt; ja Er hat bereits auch die Herzen der Umstehenden angefaßt und thut es noch weiter in seinen noch folgenden Worten: Sie sollen doch den Feuereifer erkennen, mit welchem Johannes, wenn auch in ungeschickter Weise, das Himmelreich an sich reiße. Ach, daß dieses Volk ihm nachahmen würde! Aber da sei nur gleichgiltiges Wesen zu sehen, dem der gewaltige Bußruf des Johannes für eine Verrücktheit und Jesu barmherziges Locken der Sünder für ein allzugewöhnliches Bezeugen gelte, so daß die Leute für jeden Fall eine Entschuldigung ihres Todtbleibens wissen; dennoch aber werde es an Etlichen nicht fehlen, die sich von der durch Johannes und Jesum geoffenbarten Weisheit Gottes lehren lassen und so das Zeugniß ablegen, daß hier Gottes Weisheit sei."

Aus dem Vorstehenden, einer Abhandlung über „den Vorläufer und den Messias" entnommen, ergibt sich für das Wort Matth. 11, 12. folgendes:

1) In diesem Wort lehrt der Heiland nicht, wie es Luc. 13, 24 u. a. O. vom HErrn selbst und Phil. 2, 12 u. a. O. vom Apostel Paulus direkt und wohl auch Luc. 16, 16., wenn auch indirekt, geschieht (obgleich in dieser Stelle dasselbe Wort βιάζεται gebraucht ist), Gewalt anwenden, um das Himmelreich zu erlangen. Der HErr verneint solches allerdings auch nicht. Will man aber aus dieser Stelle die Lehre ziehen, daß man mit Gewalt (großem, gewaltigem Ernst) ringen müsse, wolle man selig werden, so muß man, soll dem Zusammenhang Gerechtigkeit widerfahren, hinzusetzen: nur in einer dem Evangelio, dem Geist des N. B. entsprechenden Weise, ähnlich dem apost. Wort Gal. 4, 18. „Eifern ist gut, w e n n es immerdar geschieht um das Gute." Es gibt ein verkehrt Eifern und auch eine Anwendung von Gewalt, die nicht gut ist.

2) Sagt der Heiland, daß aber allerdings eine, wenn auch nicht ganz dem Geist des N. B. entsprechende Gewaltanwendung doch viel besser sei als die grenzenlose Gleichgiltigkeit, die den Heiland und sein Wort höchstens zur Befriedigung fleischlicher Lust gebraucht, und ist diese befriedigt, Ihn stehen lassend davon geht, wie jenes Geschlecht und wie leider auch das Geschlecht unserer Tage zum großen Theil. Auch eine dem Geist des N. B. nicht entsprechende Gewaltanwendung hinsichtlich des Himmelreiches, so sie nur aus lauterem Herzensgrunde entspringt, wird das Himmelreich erlangen, während die Gleichgiltigkeit und der Sinn, der auch das Heiligste nur zum Schaustück gebrauchen will, dasselbe nie erlangen wird.

(Anmerk. des Einsenders. — Vergl. übrigens Lange und Stier zu dieser Stelle. D i e R e d.)

Theologische Zeitschrift.

Herausgegeben von der Deutschen Evang. Synode des Westens.

Jahrgang I. October 1873. Nro. 10.

(Eingesandt von Prof. C. Otto.)

Ueber die Stellung unserer Synode

zu den in andern kirchlichen Gemeinschaften vertretenen Richtungen, welche unserem Urtheile nach das kirchliche Bekenntniß theils überschätzen, theils mißachten.

Nachstehendes war seinem wesentlichen Inhalte nach ein Vortrag, den der Einsender auf der Conferenz des mittleren Districts unserer Synode in St. Louis gehalten. Verändert und zugesetzt ist nur Weniges, nicht um etwas anderes zu sagen, sondern um das, was im Vortrage gesagt werden sollte, deutlicher auszudrücken. Bei der Wahl des Themas war davon ausgegangen, daß ja unsere Synodalversammlungen nicht bloß zur Belebung brüderlichen Verkehrs und zur Abwickelung von Geschäften bestimmt sind, sondern vorwiegend auch dazu, daß durch sie, so zu sagen, das synodale Bewußtsein gestärkt werde, daß die Glieder unserer Synode ihrer Berechtigung und Verpflichtung, pure evangelisch ohne Zusatz zu heißen und zu sein, immer mehr inne werden. Denn gewiß gibt es ja nächst der Verpflichtung, seinen ewigen Beruf und seine Erwählung fest zu machen, kaum eine andere, die so fortgesetzt die Aufmerksamkeit eines Dieners der Kirche in Anspruch zu nehmen hätte, als die, Festigkeit darüber zu gewinnen, warum er gerade zu seiner Kirche gehört.

Eine Synodalversammlung hat keinen theologischen, sondern praktisch kirchlichen Charakter, und so schien es angemessen, nicht einen einzelnen Punkt theologischer Differenz in Betracht zu ziehen und zu fragen, welche Stellung unsere Synode in der Beurtheilung desselben einnimmt, sondern es schien vielmehr das Bedürfniß vorzuliegen, Festigkeit zu gewinnen über das ganze Prinzip der Behandlung aller streitigen Punkte in der Lehre, und zur Annäherung an dies Ziel sollte dieser Aufsatz einen Schritt bilden.

Selbstverständlich konnte es sich nicht darum handeln, eine Formulirung von Grundsätzen aufzustellen, nach welchen unsre Synode ihr Verhalten gegen andre Gemeinschaften regeln wolle, da ja zur einhelligen Handhabung von

Grundsätzen mehr gehört als ein Uebereinkommen über ihre Formulirung; daß also auch nicht Sätze aufzustellen waren, welche den Anspruch machten, durch die Sanction der Synode officiellen Charakter zu erhalten, sondern lediglich individuelle Aeußerungen, die womöglich anregen sollten, einen Gegenstand in immer erneute Erwägung zu ziehn, über den unsre Anschauungen zeitlebens im Werden begriffen sein werden.

Ueber einen Gegenstand von solcher Tragweite, der schon so vielfach die Aufmerksamkeit in Anspruch genommen, läßt sich kaum etwas Neues und Eigenthümliches vorbringen; dies würde eben als solches von zweifelhafter Berechtigung sein, und daß das hier Gesagte von evangelischem Standpunkte aus schon öfter und anderswo besser und ausführlicher gesagt ist, kann nicht befremden.

Der Grund, aus welchem die Districtversammlung mich gebeten, den Aufsatz hier in der Zeitschrift zu veröffentlichen, ist einfach der, daß in einer knapp bemessenen Zeit nach einmaligem Hören sich schwer eine der Wichtigkeit des Gegenstandes angemessene zusammenhängende innerlich fortschreitende Debatte anknüpfen ließ, und man wünschte, den Gedankengang, der zu den Schlußbehauptungen geführt hat, noch einmal genauer zu übersehen. Wie es von meiner Seite nicht beabsichtigt war, so lehnt also natürlich auch der District die Verantwortlichkeit vorläufig ab, Nachfolgendes als eine synodale Kundgebung betrachtet zu sehen.

Zu einem Referat gehört ein Correferat und eine sich daran schließende Debatte. Wenn durch die hier gegebene Veröffentlichung eine solche Fortsetzung in Erwiederung und Gegenrede angeregt würde, so wäre der Zweck derselbigen erreicht. —

Es handelt sich hier um die Frage: in welchem Grade ist Einheit in der Lehre zur Bildung eines einheitlichen Kirchenkörpers nothwendig? Es gibt Solche, welche diese Einheit in der Lehre überschätzen, welche sich nur mit denen zu einer kirchlichen Einheit verbinden wollen, welche mit ihnen in allen Punkten der Lehre, so weit über dieselben in den Bekenntnissen ihrer Kirche etwas festgesetzt ist, übereinstimmen. Andere dagegen, die dafür halten, die Lehre sei etwas Fließendes, immer in der Veränderung begriffenes, sie sei daher in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Menschen nie eins, und zu einer kirchlichen Gemeinsamkeit genüge es, wenn man nur darin eins sei, daß die bestehende Lehre verändert und nach der subjectiven Ueberzeugung der Einzelnen neugebildet werden müsse. Welche Stellung haben wir dazu einzunehmen?

Fragen wir zuerst: was ist unter einem einheitlichen Kirchenkörper zu verstehen, so ist die Antwort, daß die Einheitlichkeit sich darstellt als gemeinsames gottesdienstliches Handeln. Wie die gläubigen Personen, die an einem Orte zusammenwohnen, damit noch keine Gemeinde bilden, daß sie sich in einem Glauben verbunden wissen und auch in ihren etwaigen Verschiedenheiten „im Geiste der Mäßigung und Milde" einander tragen, sondern dadurch erst, daß sie zu dauerndem, gemeinsamem, gottesdienstlichem Thun sich verbinden, so ist auch das noch keine Vereinigung von Gemeinden zu einem einheitlichen

Kirchenkörper, wenn sie einander als christlich anerkennen, sondern dieselbe entsteht erst dadurch, daß sie zur gemeinsamen Pflege von gottesdienstlichen Thätigkeiten dauernd zusammentreten. Diese gottesdienstlichen Thätigkeiten werden, da das christliche Leben in durch die Liebe thätigem Glauben besteht, darum auch den Zweck haben, den Glauben zu erhalten und die Liebe zu üben; beides greift in einander. Den Glauben zu erhalten, dient die Predigt. Wie darum in der Einzelgemeinde die grundlegende Thätigkeit in der Errichtung und Erhaltung des Predigtamtes, sammt den dazu gehörigen Mitteln, Bau von Kirche und Schule ꝛc. besteht, so gehört auch zur grundlegenden Thätigkeit einer größeren kirchlichen Gemeinschaft die Erhaltung des Lehramtes in der Errichtung von Lehranstalten. So wichtig aber diese grundlegende Thätigkeit ist, ist sie doch nur Mittel zum Zweck; der eigentliche Zweck ist, wie für das einzelne christliche Leben, so für das einer kirchlichen Gesammtheit, die Uebung der Liebe, wozu es gleichfalls organisirter gemeinsamer Thätigkeit in der Pflege besondrer wohlthätiger Anstalten bedürfen wird.

Zu solchem einheitlichen Handeln ist an sich die ganze Kirche als eine Gesammtheit der Welt gegenüber, die auch eine Gesammtheit bildet, verpflichtet, und soweit ein einheitliches Handeln auch ein einheitliches Amt, Organ und Regiment fordert, durch welches die einzelnen Thätigkeiten mit einander vermittelt und in Einklang gesetzt werden, damit sie nicht einander beeinträchtigen, soweit ist dies einheitliche Amt und Regiment, welches die Kirche der Welt gegenüber als ein Ganzes repräsentirt, ihre einzelnen Bestrebungen leitet und die organische Verwendung der einzelnen Thätigkeiten zum Wohle des Ganzen zu verbürgen sucht, auch eine höhere Nothwendigkeit, welcher die Kirche um Gottes Willen gerecht zu werden streben muß. Die der Kirche angehörigen gemeinsamen Heilsgüter: ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott, sind ihr ja gewiß nicht dazu gegeben, daß sie bei ihrem Besitz sich träge beruhigen dürfe, sondern gerade sie sind es, in welchen der Antrieb zum Fleiß in der Einigkeit für sie liegt. Einigkeit im Geiste ist nicht denkbar ohne einheitliches Handeln, einheitliches Handeln aber nach menschlichen Verhältnissen nicht wohl zu erreichen, außer durch einheitliche Organisation, und diese wieder erfordert einheitliches Amt und Regiment. Welcher Art nun dasselbe auch sein möge, so viel ist sicher, daß es nicht der Kirche ein ihr fremdartiges Leben aufdringen, etwas anderes zum Prinzip des christlichen und kirchlichen Lebens machen darf, als das Wort Gottes, daß es mit der Freiheit der Einzelnen in Christo nicht in Widerspruch treten darf, und darum liegt in diesem Zugeständniß von der Nothwendigkeit eines einheitlichen kirchlichen Amtes kein Liebäugeln mit dem Pabstthum.

Daß die gemeinsame Thätigkeit der Kirche zur Aufrechterhaltung des Glaubens durch Predigt und Unterricht, zur Handhabung des Zeugnisses von Christo nach Außen durch Mission, zur Aufrechterhaltung von Zucht und Ordnung durch Regiment, zur Uebung der Liebe auf den verschiedenen Gebieten menschlichen Bedürfnisses sich theilen muß, liegt ebensowohl in der Größe der Aufgabe und der Ausdehnung des Gebietes als in der Verschiedenheit der

Personen und der natürlichen und socialen Verhältnisse. Eine Besonderung der Kirche in verschiedenen Gemeinschaften, in eine Menge engerer Kreise mit besonderem Mittlpunkte steht mit der Einheit der Kirche nicht in Widerspruch, sondern folgt aus ihrem Begriffe als eines Leibes mit vielen Gliedern. Besteht doch die Vollkommenheit des Organismus in der Möglichkeit des Zusammenwirkens verschiedener Organe, von denen jedes das Prinzip seiner Eigenart mit relativer Selbstständigkeit in sich hat.

Die abnorme, widergöttliche Trennung zwischen einzelnen Kirchengemeinschaften geht vielmehr erst da an, wo die verschiedenen christlichen Gemeinschaften sich einander des Abfalles vom Evangelio anklagen, wo sie die brüderliche Gemeinschaft unter einander aufgehoben haben, und wo die von ihnen zur Erhaltung des Glaubens und der Pflege der Liebe geübten Thätigkeiten sich nicht ergänzen und fördern, sondern sich hemmen und bekämpfen und einander Abbruch thun, wie dies der gegenwärtige Zustand der Kirche, der der Welt zum Spott und den Schwachen im Glauben zum Aergerniß dient, warnend zeigt.

Wo aber wären alle Bedingungen zu gemeinsamem Handeln mehr vorhanden, wo wäre dringender ein solches gerathen und geboten, als da, wo die geistigen Bedürfnisse von Volksgenossen Befriedigung erheischen, wo die Größe der auf diesem Gebiete vorhandenen Aufgaben eine jede Zersplitterung und Selbstverzehrung der Kräfte verbietet?

Freilich hat eine gemeinsame Thätigkeit zu ihrer Voraussetzung und Bedingung auch eine Gemeinsamkeit des Glaubens; was für den Glauben geschehen soll, muß auch im Glauben geschehen, und was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde; wie kann man denn am gleichen Joche mit den Ungläubigen ziehen? Diese Gemeinsamkeit wird sich auch in einem überwiegenden Maße als Uebereinstimmung in der den Inhalt dieses Glaubens für das Denken vermittelnden Lehre kund geben, weil doch der Glaube nicht reine Gefühls- oder Willenssache ist, sondern auch das Denken angeht. Aber eine völlige Uebereinstimmung in allen Punkten der Lehre zur Grundlage und Vorausbedingung gemeinsamen kirchlichen Handelns machen, heißt voraussetzen, daß der Glaube im Denken aufgehe, daß, wo eine Differenz in der Lehre auftaucht, die nicht zu vermitteln ist, auch eine ebenso unüberbrückbare Kluft den Glauben der Differirenden trennen müsse. Was zwischen der Einheit im Glauben und der Einheit in der den Inhalt des Glaubens für das Denken vermittelnden Lehre für eine Grenzlinie ist, zu definiren, mag sehr schwer sein, aber thatsächlich hat solche Grenzlinie zu allen Zeiten bestanden.

Ein kurzer geschichtlicher Rückblick hat den Zweck, andeutend darauf hinzuweisen, daß dieser Unterschied zwischen Einheit im Glauben und Uebereinstimmung in der Lehre stets in der Kirche zu Tage getreten, daß er allerdings auch vielfach verkannt und mißachtet ist, aber nie zum Segen für die Entwickelung der Kirche.

Daß die apostolische Kirche solchen Unterschied gemacht hat, darauf braucht nur hingewiesen zu werden. Allerdings sind die Apostel weit entfernt gewesen

von einer solchen Toleranz, welche dafür hält, Jedermann könne nach seiner Façon selig werden; so weit entfernt, wie die Liebe von der Gleichgültigkeit fern ist. Sondern es ist in keinem Anderen Heil ꝛc. Ebenso entfernt sind sie von der vornehmen Geringschätzung gewesen, welche den Irrthum auf religiösem Gebiete für etwas so unvermeidliches hält, daß es etwas Vergebliches und Thörichtes sei, die Menschen im Ganzen und Großen davon befreien zu wollen, welche sich vielmehr mit der Erfahrung tröstet: Verstand ist stets bei Wenigen gewesen, und welche das Gewirr religiöser Meinungen, die es in der Menschheit gibt, mit Heiterkeit zu den Erscheinungen rechnet, in welchen sich dieses Lebens Unverstand kund gibt. Nein, die Apostel sind, bei allem Unterschiede, der zwischen ihnen obwaltete, wonach nach dem Maße ihrer Gabe die einen den engern Kreis der Volksgenossen, der andere den weiteren Kreis der Menschheit für ihre Wirksamkeit sich zugewiesen erachteten, doch eins in der sittlichen Auffassung ihres Werkes. Sie sind eins in der Ueberzeugung, daß auf den Glauben, wie sie ihn predigen, die ganze Menschheit ein heiliges Anrecht habe, Act. 20, 26, 27, und daß umgekehrt auch die ganze Menschheit, wie sie von der Predigt des Evangeliums erreicht wird, eine ernste sittliche Verpflichtung habe, diesem Evangelium gläubig zuzufallen, also daß die Abweisung desselben geradezu zur Sünde wird. Die Wahrheit, welche den Inhalt des Evangeliums bildet, kann auch nicht halb oder in einem gewissen Grade angenommen und zum andern Theile abgelehnt oder modificirt werden, sondern sie fordert, wie sie ist, unbedingte Hingebung. Hieraus folgt auch die sittliche Verantwortlichkeit bei der Handhabung des Wortes, wodurch alle Willkür und Leichtfertigkeit ausgeschlossen ist, vermöge deren vielmehr der Verkündiger des Wortes sich als den Haushalter über die anvertrauten Güter Gottes betrachten muß. Zur Verkündigung des Wortes gehört Treue. Treue und Glaube wird in der neutestamentlichen Sprache durch ein und dasselbe Wort bezeichnet. Rechtgläubigkeit, wie sie vom Verkündiger des Wortes zu verlangen ist, ist sonach wesentlich ein sittlicher Begriff. Ein bestimmtes Lehrganzes, wie es in einer christlichen Gemeinschaft allgemein gültig ist, correct auffassen und wiedergeben, das macht einen noch lange nicht rechtgläubig.

Die Richtigkeit der Lehre ist allerdings auch ein Moment der Rechtgläubigkeit, denn undenkbar ist es, daß Jemand, der treu ist gegen seinen Herrn, eine ganz irrige und verkehrte Vorstellung von dessen Willen sich bilden sollte; aber das ist ja bei der Unvollkommenheit menschlichen Verständnisses unvermeidlich, daß sich individuelle Verschiedenheiten in der Auffassung einzelner Mittheilungen des Herrn bilden. Im kleinsten Haushalte kann es vorkommen, daß zwei Diener eines Herrn ihm mit gleicher Treue dienen, und doch dies oder jenes Stück ihrer Aufgabe verschieden behandeln, weil sie verschiedene Auffassung von dem Willen und dem Interesse ihres Herrn nach einer Seite hin haben; mehr noch kann dies geschehen in einem größeren Gemeinwesen, in einem Staate, wie vielmehr noch in dem so großen Haushalte des Reiches Christi, wo die Haushalter über so viele Güter gesetzt sind. Wie gesagt, das müssen wir festhalten, daß Rechtgläubigkeit ein sittlicher Begriff

ist, so haben es die Apostel aufgefaßt. Das bezeugt außer ausdrücklichen Aussprüchen auch der sittliche Eifer und die Schärfe des Urtheils gegen die Irrlehrer.

„Einen ketzerischen Menschen meide, Tit. 3, 10. Hymenäus und Philetus, 1 Tim. 1, 20, welche am Glauben Schiffbruch gelitten, sind dem Satan übergeben, daß sie gezüchtigt werden, nicht mehr zu lästern. Wer übertritt und bleibt nicht in der Lehre Christi, der hat keinen Gott; nur wer in der Lehre Christi bleibt, der hat beide, den Vater und den Sohn. So jemand zu euch kommt und bringt diese Lehre nicht, den nehmet nicht zu Hause und grüßet ihn auch nicht, 2 Joh. 10." Die betreffenden Stellen gegen die Irrlehrer könnten ja bekanntlich noch in größerer Anzahl angeführt werden; es geht aus ihnen allen hervor, daß die Apostel in ihnen gegen Solche polemisiren, welche in unsittlicher Selbstüberhebung nicht Christo als ihrem Herrn gehorchen, sondern in Willkür und Untreue seine Lehre fälschen, und unter dem Scheine, ihm zu dienen, das Ihre suchen und aus unlauteren Motiven Irrung und Spaltung in den Gemeinden anrichten. Ich frage einen jeden, der mit dem Zusammenhang aller dieser Stellen gegen die Irrlehre vertraut ist, ob er sich überzeugen kann, daß die Apostel diejenigen, gegen welche sie so streng urtheilen, für sittlich rechtschaffne Menschen gehalten haben können, also daß Paulus etwa hätte sagen können: der Hymenäus, Philet und Alexander sind zwar ehrliche Männer, sie meinen es auch in ihrer Art treu mit der Sache Christi, aber ihre Lehren sind gegen die Wahrheit, darum nehmet sie nicht auf und thut euch von ihnen.

Freilich die sittliche Rechtschaffenheit thuts ja nicht allein, also daß ein Lehrer aus dem Evangelium machen könnte was er wollte, wenn anders es nur in guter Meinung geschähe mit dem redlichen Willen, die Wahrheit zu predigen. Es gibt einen Bestand christlicher Wahrheit, der nicht angetastet werden darf und wenn es aus bester Meinung vom bravsten Menschen geschähe. Ja, so auch wir, spricht Paulus, oder ein Engel vom Himmel euch würde Evangelium predigen anders, denn wir euch verkündigt haben, der sei verflucht. Aber was wir unter solchem unverlierbaren Bestande christlicher Lehre zu verstehen haben, das sehen wir ja, wenn der Apostel Johannes spricht: ein jeglicher Geist, der da bekennt, daß Jesus Christus ist in das Fleisch kommen, der ist von Gott; oder wenn gar Paulus von Solchen spricht, welche nicht aus reinen Motiven Christum verkündigen, und sich damit tröstet: Was ist ihm aber denn? daß nur Christus gepredigt werde auf allerlei Weise. Christus der alleinige Erlöser! Das ist's.

Wo dieser Heilsinhalt mit Treue festgehalten und verkündigt wird, da kann's Unvollkommenheit, Mißverständnisse und Verkehrtheiten geben; aber seelenverderbliche Irrthümer nicht; denn dies Wort hat ja die Art des Samenkorns, daß es sich aus sich selbst entfaltend den Reichthum seines Inhalts zu einer Fülle weiterer Erkenntniß entwickelt. Der Boden aber, in welchem dies Samenkorn gedeiht, ist der Glaube oder die Treue. Ist diese vorhanden, so ist das Wort: „Christus der alleinige Erlöser," nicht ein vereinzeltes Stück

Erkenntniß, neben welchem alles mögliche selbstgemachte Vorurtheil und Hirngespinnst ungestört fortwuchern könnte, sondern eben wegen der Fülle seines Inhaltes trägt dies Wort das Gegenmittel in sich gegen alle aus der Einseitigkeit und Beschränktheit des Menschen kommenden Unzulänglichkeiten in der Lehrfassung; ja möchte ein vereinzeltes Stück der Lehre für sich gewonnen wirklich ein verderbliches Seelengift sein, so wird es wegen seines Zusammenhanges mit der Grundwahrheit dieses seines Stachels beraubt.

Scharf und schroff also finden wir die Apostel der Untreue gegen die Wahrheit gegenüber, wenn unter der Hülle des Christenthums ein hartnäckiges Judenthum oder ein lüsternes Heidenthum sich geltend machen will. Wo aber das Bewußtsein einer gemeinsamen Treue gegen Christum als den Erlöser vorhanden gewesen, welche Verschiedenheiten haben sie da getragen und zu tragen gefordert? Christus hat aus Zweien, aus Juden und Heiden, Eins gemacht und hat abgebrochen den Zaun, der dazwischen war. Und doch, wie sehr auch die Ueberzeugung vorhanden ist, daß das Leben in Christo etwas Neues ist, daß Judenthum und Heidenthum abgethan sind und als solche keine Berechtigung mehr haben, wie fern sind doch die Apostel von einer solchen Gleichmacherei, welche es verkennt, daß religiöse Anschauungen nicht mit einem Schlage durch eine neugewonnene Erkenntniß völlig bestimmt werden, sondern daß neben dieser neugewonnenen Erkenntniß, die ja freilich unentbehrlich und allen gemeinsam sein muß, auch noch Sitte, Gewohnheit und Anschauungsweise früherer Zeit bestimmend mitwirken, woher denn die Verschiedenheiten entstehen. So hat's in der ersten christlichen Gemeinde Solche gegeben, welche freilich Christum als ihren Erlöser ansahen, aber welche doch von ihrem Judenthume her des Vorurtheils sich nicht entschlagen konnten, daß sie wegen ihrer Geburt aus dem Volke Gottes und wegen ihrer Gerechtigkeit im mosaischen Gesetze einen Vorzug hätten. So widersprechend im Grunde diese Einbildung gegen den Glauben an die Rechtfertigung aus Gnaden ist, (für sich genommen ja ein Seelengift) so scharf der Apostel diesem Anspruche entgegengetreten ist, wo derselbe in Opposition gegen die Grundwahrheit hervortrat, so hat er doch, wo der Widerspruch kein bewußter war, solches getragen in der zuversichtlichen Hoffnung, daß, was den Gläubigen noch an Reife der Erkenntniß abgehe, Gott ihnen offenbaren werde, so anders sie in ihrem Wandel der schon errungenen Erkenntniß treu blieben. Phil. 3, 4 ff. Nicht mit einem Schlage konnte die christliche Erkenntniß den Zusammenhang mit der religiösen Anschauung aus früherer Zeit zerreißen. Sicherlich hat die erste Gemeinde unter den Judenchristen sich noch zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verpflichtet gehalten; nicht in dem Sinne, als ob die Seligkeit dadurch erworben werden müßte, sondern in dem, daß diese Beobachtung Gottes Wille sei. Man hat die Beschneidung noch fortgeübt Act. 21, 21, man hat die heiligen Zeiten, Sabbath und Feiertage noch mit dem jüdischen Volke gehalten, man hat die Opfer- und Reinigungsgesetze beobachtet. Stufenweise hat man sich aus diesem Zusammenhange gelöst, und indem diese Loslösung nicht überall in gleichem Fortschritte geschah, so ergaben sich verschiedene Ansichten über die Gültigkeit

des Alten Testamentlichen Gesetzes. Der Eine hielt die Tage, der Andre nicht, einer glaubt, er möge allerlei essen, ein andrer ißt allein Kraut u. A. In dem Allem erkennen die Apostel keine Berechtigung, die Gemeinschaft zu zerreißen, sondern über diese nicht unbedeutenden Differenzen hinweg verbindet man sich zu gemeinsamer Thätigkeit und gegenseitiger Unterstützung. Als Bethätigung solcher Gemeinsamkeit dienen die Collecten und die gegenseitigen Besuche, bei welchen letzteren sicherlich Theilnahme der Besuchenden an der täglichen Feier des Liebesmahles und der Communion in der besuchten Gemeinde Statt fand. Welche Intimität der Beziehungen zwischen juden- und heidenchristlichen Gemeinden diese Collecten und gegenseitigen Besuche voraussetzen, darauf können wir ja, allerdings keinen zwingenden, doch einen annähernden Schluß machen, wenn wir bedenken, welche nahe Beziehung zwischen zwei Kirchenkörpern bei uns gegenwärtig erforderlich ist, um solche Verkehrsweise möglich zu machen. Wenn die älteren Apostel und Paulus ihr Werk theilen, so daß jene die Predigt unter den Juden, dieser die Mission unter den Heiden übernimmt, so ist ja diese Theilung sicher nicht als Trennung aufzufassen, daß jeder von beiden Theilen beschlossen hätte, den andern seiner Wege ziehen zu lassen, sondern sie sind dabei von dem Bewußtsein getragen, daß ihr Werk in den ihnen zugewiesenen verschiedenen Kreisen ein gemeinsames sei, das bezeugt ja die gegenseitige Handreichung. Kurz die apostolische Kirche hat bedeutende praktische Differenzen, die eben auch auf theoretische zurückzuführen sind, in ihrem Schooße vertragen und die kirchliche Gemeinsamkeit nicht in die gemeinsame Erkenntniß sondern in das gemeinsame Handeln gesetzt.

Die älteste nachapostolische Kirche hat neben manchen Zügen der Unduldsamkeit, die sich in ihr finden, doch auch in hervorragenden Gliedern sich eine großartige Toleranz bewahrt, für die uns gegenwärtig fast das rechte Verständniß abgehen will. Einerseits gab es Solche, welche mit denen, die da das jüdische Gesetz beobachteten, gar keinen Verkehr haben wollten, welche es für Sünde hielten, den Herd mit Solchen zu theilen; und die eine Einseitigkeit rief auf der andern Seite die entgegengesetzte hervor. Andrerseits gibt es Beispiele weitgehender Toleranz. Mit merkwürdiger Milde äußert sich der Märtyrer Justin über die, welchen eine erleuchtete Erkenntniß über die Grundwahrheiten des Evangeliums abgeht: „Es sind auch in unserm Geschlechte Einige, welche zwar bekennen, daß Jesus der Messias sei, aber ihn für einen von Menschen gebornen Menschen erklären; mit diesem stimme ich nicht überein, und die Meisten, die mit mir dasselbe glauben, werden dies auch nicht sagen, denn Christus hat uns geboten, nicht Menschenlehre zu folgen, sondern dem, was durch die Propheten und was durch ihn uns verkündigt ist." Origenes nennt dieselbigen schwache Brüder, welche doch Christus, der auch ihnen der Messias sei, und von dem auch sie alle Hülfe erwarteten, obgleich sie nur den Sohn Davids und nicht den Sohn Gottes in ihm erkannten, nicht verstoßen habe. Er vergleicht sie mit dem Blinden von Jericho: Die Vielen, welche Jenem Schweigen gebieten, sind die Gläubigen aus den Heiden, welche die höhere Erkenntniß haben; aber obwohl die Vielen ihm Schweigen gebieten,

schreit er doch desto mehr, indem er an Jesum glaubt, doch auf menschliche Weise an ihn glaubt, und schreiend spricht er zu ihm: Sohn Davids, erbarme dich meiner."

Dies Beispiel von Toleranz soll ja gar nicht etwa dazu dienen, um für unsere Gegenwart die Zumuthung herzuleiten, auf alle wohlbegründete Vertiefung der Erkenntniß zu verzichten und auf die Stufe werdender Erkenntniß zurückzusteigen, gewissermaßen auf Vieren zu laufen, nachdem man aufrecht gehen gelernt hat, sondern nur nachzuweisen, daß bei so tiefgehenden Differenzen in der Glaubenserkenntniß doch eine Einheit der Kirche factisch bestanden hat. Diese beruhte auf tieferem Grunde; der Glaube an Jesum als den Messias war der Einigungspunkt, und diesem Glauben, dem sittlichen Treueverhältnisse zu Jesu, ward die Macht zugetraut, von einem Punkte aus alle zu gleicher Erkenntniß und zur Einheit des Glaubens an den Sohn Gottes zu führen. Die Einheit der Kirche wurde als Einheit im gläubigen Handeln gefaßt, die Einzelgemeinden standen in keinem organisirten Verbande untereinander, sondern waren durch das Bedürfniß wechselseitiger Bruderliebe und des freien Geistes- und Glaubensverkehrs auf einander angewiesen.

Allmälig aber bricht sich eine andere Anschauung von der kirchlichen Einheit Bahn. Die Kirche erscheint als äußere Anstalt, repräsentirt durch die Bischöfe. (Cyprians Zeit bildet den Wendepunkt.) Durch die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel setzt Christus seine erlösende Thätigkeit in der Kirche fort, und zwar durch die priesterliche Thätigkeit der Bischöfe in der Verwaltung der Sacramente durch sie und durch die von ihnen durch die Ordination geweihten und bevollmächtigten Priester. Zur Kirche gehört gliedlich derjenige, welcher die Sacramente in ihr empfangen und im Gehorsam eines als rechtgläubig erkannten Bischofs steht. Gehorsam ist die eigentliche Rechtgläubigkeit, die man von dem Laien verlangt, Rechtgläubigkeit in unsrem Sinne, Uebereinstimmung mit der geltenden Lehre, wird vorwiegend nur von den Bischöfen gefordert. Die Rechtgläubigkeit der einzelnen Bischöfe selbst wird controlirt durch die Concilien, und diese wieder stehen unter wesentlichem Einflusse der Staatsgewalt. In dieser Periode wird nun allerdings die Einheit der Kirche auf die Einheit der Lehre basirt. Es kann ja nicht die Absicht sein, hier einen kirchengeschichtlichen Excurs zu halten. Es ist ja bekannt, daß allerdings Jahrhunderte lang die Entwicklung der Kirche die Richtung eingeschlagen, eine möglichst absolute Gleichförmigkeit in der Lehre herzustellen; aber wer wollte sagen, daß das durch alle Bemühungen der Concilien erreicht sei, und wer wollte sagen, daß diese Bemühungen der Concilien, die correcte Lehre über das Centrum des christlichen Glaubens, die Person Christi, darzustellen, zu den erquicklichen Capiteln der Kirchengeschichte gehören? So hochwichtig der Gegenstand war, dem sich die Untersuchung zuwendete, so ersichtlich auch die Leitung des heiligen Geistes erkennbar ist, welche die Kirche vor allgemeiner Abirrung bewahrt hat, so unangemessen muß doch die Art erscheinen, auf welche der Inhalt des christlichen Glaubens zum Gegenstande verstandesmäßiger Zergliederung hat dienen müssen; und wer wird dann sagen, daß er, wenn er in der Kirchen-

geschichte die Resultate jener dogmatischen Entwickelung gelernt hat, in dem Verständnisse der Person Jesu Christi, wie es für den gläubigen Verkehr mit ihm erforderlich ist, wesentlich gefördert sei? Kurz, die Versuche der Kirche, ihre Einheit einseitig von einer gemeinsamen rechtgläubigen Lehrübereinstimmung abhängig zu machen, sind vergeblich gewesen, denn immer wieder haben aus den erledigten Fragen sich neue unerledigte herausentwickelt; sie sind unfruchtbar gewesen, denn zur Förderung des gläubigen Verhaltens zu Christo haben sie im Ganzen nicht gedient; sie sind verderblich gewesen, denn sie haben die Kirche in Spaltungen zerrissen und den Feinden der Kirche in die Hände gearbeitet.

Einen neuen Standpunkt sehen wir wieder die mittelalterliche Kirche unter dem Pabstthume einnehmen. Daß dasselbe furchtbar intolerant gegen Lehrabweichungen hat sein können, ist bekannt; ebenso aber auch, daß diese Intoleranz sich nur hauptsächlich gegen solche Lehrabweichungen gerichtet hat, welche zugleich mit der Autorität des römischen Stuhles in Widerstreit treten, während, wo dies nicht der Fall ist, die römische Kirche für bedeutende Lehrdifferenzen Raum gewährt. Das Allbeherrschende ist die Anerkennung der römischen Autorität, eine Abweichung von der Lehrfestsetzung derselben auch in einer relativ unbedeutenden Bestimmung muß hier, da man den Unterschied zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Lehrsätzen nicht anerkennt, als schwere Häresie gelten, während bei Unterwerfung unter die päbstliche Autorität sehr bedenklichen Abweichungen durch die Finger gesehen werden kann.

Dieser Veräußerlichung des Begriffes der kirchlichen Einheit gegenüber hat die protestantische Kirche den Grundsatz aufgestellt, daß die wahre Kirche sei die Gemeinschaft der Heiligen, in welcher das Evangelium richtig gelehrt und die Sacramente richtig verwaltet werden, daß daher zur Einheit der Kirche die Uebereinstimmung in der Lehre des Evangeliums und der Verwaltung der Sacramente genüge, daß aber eine Gleichheit menschlicher Traditionen und Gebräuche nicht zu solcher Einheit erforderlich sei.

In diesem Grundsatze stimmen die Bekenntnisse der beiden protestantischen Kirchen, der lutherischen und der reformirten überein. Auf sein richtiges Maaß zurückgeführt, kann dieser Grundsatz nur das aussprechen, „daß diejenigen kirchlichen Gemeinschaften, Gemeinden, zu einer Einheit, Kirche gehören, also berechtigt und verpflichtet sind, einander brüderlich anzuerkennen, mit einander für das Reich Gottes zu wirken, vor Allem sich nicht entgegenzuarbeiten und zu beschränken, welche in ihrer Predigt von Christo sich durch die heil. Schrift regieren lassen, und den Inhalt der heil. Schrift, die Gnade Gottes gegen die Sünder in Christo Jesu unverkürzt nach bestem Wissen mit Treue, im Bewußtsein ihrer Verantwortlichkeit vor Christo ihren Gliedern nahe bringen." Die Kirche ist da, wo Christus und seine Stiftung sind. Den historischen Verhältnissen nach ist jene protestantische Erklärung, daß zur Einheit der wahren Kirche und zu ihren Kennzeichen die rechte Predigt des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sacramente gehöre, nach zwei Seiten hin abwehrend gerichtet. Einmal gegen den Anspruch der römischen Kirche, daß zur

wahren Kirchlichkeit vor Allem der Gehorsam unter päbstliche und bischöfliche Autorität erforderlich sei, welche nach ihrem Gutbefinden der Kirche alles vorzuschreiben die Macht hat, was sie zu glauben, wie sie zu lehren, wie sie ihre gottesdienstlichen Gebräuche zu beachten hat, ohne daß der eigenen Gewissensfreiheit und Glaubensüberzeugung nur der geringste Raum gelassen wäre. Dem gegenüber hat der Protestantismus bekannt, ob uns Rom für eine christliche Gemeinschaft oder für Ketzer erkennt, das kann uns nicht irre machen; genug wenn uns Christus für die Seinen erkennt, und das thut er, wenn wir sein Wort treiben und halten. Der römischen Kirche gegenüber wird die protestantische Wahrheit geltend gemacht, daß es das Wort ist, welches mit Christo verbindet, kein Machtspruch irgend einer kirchlichen Autorität vermag das Band zu zerreißen, welches den Gläubigen mit den Verheißungen Christi verbindet.

Nach der anderen Seite verhält sich die protestantische Erklärung abwehrend gegen den damaligen Schwarm der Wiedertäufer, welche behaupteten, daß die Wahrheit der Kirche bedingt sei durch die subjektive Beschaffenheit ihrer Glieder. Die wahre Kirche, hieß es bei denen, ist die Gemeinschaft der Wiedergebornen, der Geistesmenschen, welche die Taufe des heiligen Geistes empfangen haben. Was hilft die rechte Lehre, was hilft die Schrift, die sind Schall und Buchstabe, was helfen die Sacramente, die sind Ceremonien, der Geist allein macht die Kirche. Daß solche Lehre als eine schwarmgeisterische bezeichnet wird, mag Manchem noch gegenwärtig befremdlich erscheinen, denn gar einleuchtend verführerisch klingts ja, und an solchen Stimmen fehlts auch gegenwärtig nicht. Es soll damit nur gesagt werden, daß die wiedertäuferische Richtung, welche solche Behauptungen aufstellte, zur Zeit der Reformation einen schwarmgeisterischen Charakter an sich trug und daß die reformatorische Kirche sich gegen den Sinn, in welchem diese Behauptungen aufgestellt wurden, erklären mußte. Es wird nach denselben auseinandergerissen, was unauflöslich zusammengehört, das Wort und der Geist Gottes. Der Geist, wie er subjektiv im Menschen wirkt, und wie er durch subjektive Anstrengung des Menschen, selbstgemachte Bekehrungsversuche, angestrengte Selbstversenkung in Andacht und Verzückung, erzeugt worden ist, der soll es erst sein, der dem Worte und den Sacramenten Christi ihren Werth verleiht, sie erst zum Worte und Sacramente macht, also daß sie ohne solche selbstgemachte Beschaffenheit des Menschen leerer Schall und Zeichen wären. Dabei wird der einzelne Mensch bei der wichtigen Frage: bist du ein Kind Gottes, auf seine eignen inneren Erfahrungen hingewiesen. Wir sind ja bekehrt, heißt's dann, wir haben den Geist, wir fühlen's. Wie steht's aber mit den bekümmerten Gewissen, die ihre Sünde fühlen, denen der Muth vergeht, von hohen inneren Erfahrungen zu reden? Die protestantische Lehre verweist solche auf Christum: Du hast sein Wort, sein Sacrament, daran halte dich und glaube. Und wie beim Einzelnen, so bei der Kirche im Ganzen. Nicht auf ihre subjective Beschaffenheit, nicht auf ihre Geistesthaten, auf die Bekehrung und Heiligkeit ihrer Glieder hat die Kirche hinzuweisen, wenn sie vor Gott sich Rechenschaft geben will, ob

sie die wahre Kirche sei, sondern auf die ihr anvertrauten Heilsgüter, auf Wort und Sacrament, in welchen, so anders sie dieselben in treuem Glauben bewahrt und braucht, sie ganz gewiß Christum selber besitzt, und wo Christus wohnt, da ist die wahre Kirche. So selbstverständlich berechtigt es ist, von den Gliedern der Kirche Bekehrung und Heiligung zu fordern, so unevangelisch und unwahr wird eine Kirche, wenn sie diese Bekehrung und Heiligung zur Grundlage ihrer Bildung machen will, wenn sie nur aus denen sich bilden will, die diese Früchte des Geistes schon alle besitzen. Das heißt mit einem Worte, die Frucht zur Wurzel machen, die Kirche wird aus dem Worte geboren, das ist ihre Wurzel und die Heiligkeit der Glieder ist die Frucht. Soll die Einheit der Kirche beruhen auf der Gemeinsamkeit der Bekehrung und Heiligkeit, so muß dann folgerecht bei jedem Mangel an Heiligkeit eine Scheidung eintreten, bei jedem sittlichen Vorwurfe, den sich Glieder der Kirche zu machen haben, müssen sie auch ihre kirchliche Gemeinschaft lösen, zu solcher endlosen Versplitterung ist ja auch bekanntlich historisch die Secte geführt worden, wo sie mit ihrem Prinzip Ernst gemacht hat.

Dieser doppelte Gegensatz gegen Papismus und Wiedertäuferei ist der Sinn der protestantischen Aussage, daß zur wahren Einheit der Kirche die Uebereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und der Sacramentsverwaltung gehöre.

Es läßt sich aber nicht verkennen, daß in dieser Betonung der reinen Lehre und der rechten Sacramentsverwaltung eine Gefahr lag, die denn auch in nur zu großem Maaße eingetreten ist. Die Gefahr eines einseitig theoretischen Verhaltens gegen die Gegenstände des Glaubens. Wenn diejenigen eine kirchliche Einheit bilden, welche in der Lehre übereinstimmten und wenn also die Einheit in der Lehre zum Prinzip der Kirchenbildung gemacht werden soll, so geht dann die Kehrseite hervor, daß Lehrdifferenzen auch die kirchliche Einheit verhindern und zerreißen. So wird der dogmatischen Untersuchung, was denn eigentlich die rechte Lehre sei, ein einseitiges Uebergewicht zugemessen, welches ihr von Haus aus gar nicht zukommt. So ist denn auch in der Kirche der Reformation das Streben hervorgetreten, wie in der alten Kirche, eine womöglich absolute Einheit und Reinheit der Lehre darzustellen und diese zur Grundlage der zu bildenden und sich abgrenzenden Kirchengemeinschaften zu machen. Es kann hier wiederum nur darauf hingewiesen werden, daß dies Resultat mit voller Consequenz niemals erreicht ist. Eine völlige Uebereinstimmung in allen Punkten der Lehre ist niemals in einer Kirche erreicht worden, auch nicht in einer solchen, welche die Kirche der reinen Lehre schlechthin zu sein beansprucht. Noch viel weniger ist es wahr, daß die Uebereinstimmung in der Lehre in der That jemals das kirchenbildende Prinzip gewesen sei, daß allemal nur diejenigen zu einer Kirche gehört hätten, welche in der Lehre übereingestimmt hätten. Was hat denn die Reformation erzeugt? oder wie sind die reformatorischen Kirchen entstanden? Ein großer umfassender und inhaltsvoller Gedanke ist es gewesen, der die Gemüther des Jahrhunderts in Bewegung gesetzt hat, die Idee von dem unmittelbaren Verhältnisse jedes Gläubigen

zu Gott durch Christum, von der Rechtfertigung aus Gnaden, ohne Dazwischentreten einer priesterlichen Vermittelung einer kirchlichen Autorität und ohne die Vorbedingung von dieser Autorität gebotener menschlicher Leistungen, die Idee von dem unmittelbaren Verhältnisse jedes Gläubigen zu Christo durch sein Wort hat in den Einen mit größerer, in den Anderen mit geringerer Klarheit gegründet. Diese Idee hat die Anregung gegeben, und wo die geschichtlichen Verhältnisse günstig gelegen haben, da haben sich von dieser Anregung aus Landeskirchen gebildet. Daß diese Idee aber noch Mannigfaltigkeiten in der Auffassung einzelner Lehren zuläßt, daß unter denen, welche von ihr erfüllt und berührt sind, noch große Differenzen möglich gewesen sind, braucht ja nicht bewiesen zu werden. Man kann doch nicht sagen, daß alle, die nun zu einer lutherischen Landeskirche gehörten, auch in allen Stücken lutherisch gedacht hätten, und die zu einer reformirten reformirt. Eine Kirche ist ja nicht wie ein freier Verein, in den man hineintritt, nachdem man seine Grundsätze geprüft und seine Statuten unterschrieben hat, und zu dem wirklich nur diejenigen gehören, welche seine Statuten in allen Stücken adoptiren.

Factisch also ist es niemals so gewesen, daß in einer Kirche eine völlige Uebereinstimmung in der Lehre vorhanden gewesen wäre, sondern die eine Idee läßt Mannigfaltigkeit in der Auffassung des Einzelnen zu, und zwischen diesen Mannigfaltigkeiten gibt's wieder Vermittelungen, und daß man diesen hat wehren wollen, ihnen das Recht der Existenz innerhalb ihrer Kirche abgesprochen, das ist eine verkehrte Richtung innerhalb der protestantischen Kirche gewesen, die lange Zeit den Sieg davon getragen hat und demselbigen wieder zustrebt. Die Einheit in der Lehre ist gewiß ein Ziel, dem die Kirche zuzustreben hat, so gewiß die Vervollkommnung und Vertiefung ihrer Erkenntniß ihr Ziel ist, aber sie ist das Ziel und nicht die Grundlage der Kirchenbildung. Wo das Ziel zur Grundlage gemacht werden soll, da tritt Zerfall ein, wie wenn man ein Haus auf's Dach stellt, und was zur Grundlage der Einheit dienen sollte, wird zum Prinzip der Trennung. In eine Kirche wird man nach unsern Verhältnissen hineingeboren, und ihre Glieder werden durch ein Pietätsverhältniß gegen die Mutter-Kirche zusammengehalten; auf solche Weise pflanzen sich Kirchen fort. Diese Pietät gegen seine Kirche ist auch jedes Gliedes Pflicht, und nur wo eine Kirche die Grundlage, worauf sie gebaut ist, antastet, den Glauben an die Erlösung allein durch Christum verdunkelt und verkehrt, wie dies zur Zeit der Reformation von der päbstlichen Kirche geschehen, da löst sie selbst solches Pietätsverhältniß; aber in dieser Pietät gegen die Mutterkirche ist nicht die Verpflichtung enthalten, derselben in allen Sonderlehren, worin dieselbe sich von Schwesterkirchen, die auf demselben Grunde gebaut sind, unterscheidet, beizustimmen. Deßhalb haben sich in den reformatorischen Kirchen bei der Confession von jeher Vermittelungsrichtungen gefunden, wie dies bei der wechselseitigen Berührung der beiden unvermeidlich war, welche die trennenden Lehrunterschiede für nicht wichtig genug gehalten haben, um die Gemeinsamkeit des Handelns zu verhindern. Die unionistische Richtung in beiden protestantischen Kirchen ist so alt wie diese

selbst. Längst auch schon haben sich in unserm deutschen Vaterlande Landeskirchen gebildet, welche gegen die confessionellen Unterschiede, deren Beilegung den protestantischen Kirchen zur Reformationszeit nicht gelungen ist, sich gleichgültig verhalten und dieselben auf sich beruhen lassen. Ihre Glieder sind diesen ihren Mutterkirchen mit demselben Pietätsverhältnisse verbunden, wie die Glieder der Confessionskirchen mit der ihrigen. Man will die Existenz solcher unirten Kirchen leugnen; es gäbe nur lutherische oder reformirte Kirchen, dieselben seien durch Cabinetsordres zusammengeflickt, und nehme man die Cabinetsordres weg, so fallen die Confessionskirchen wieder in ihrer Sonderheit auseinander, man wisse ja noch nicht einmal, was unirte Kirche sei, denn sie habe ja kein Bekenntniß.

Nun, die unirte Kirche hat eine Existenz, sie hat Kinder geboren, und wenn's hier und da bei der Einführung der Union auch sehr menschlich hergegangen ist, also daß die Leute über Nacht unirt worden sind, ohne etwas davon zu wissen, so meine man doch nicht, daß es bei der Constituirung confessioneller Landeskirchen viel anders hergegangen sei. Von der Existenz eines formulirten Sonderbekenntnisses aber ist doch die Existenz einer Kirche nicht abhängig; eine Kirche ist ja allemal eher da als ihr Bekenntniß. Tausende von Gliedern evangelisch-unirter Kirchen gibt es auch hier in unserem Lande, die mit dieser ihrer Mutterkirche durch Pietät verbunden sind, die den Wunsch und das Bedürfniß haben: wir wollen hier in keine neue Kirche treten, wir wollen unsere Kirche, mit welcher der anerzogene Glaube uns verbindet, hier wieder haben, und welche durchaus keine sittliche Verpflichtung erkennen und kein Bedürfniß haben, das Elend des confessionellen Haders von drüben mit herüberzuschleppen. Für Solche ist zunächst das Werk unserer Synode da.

Wie aber im alten Vaterlande die Bildung unirter Kirchen kein Werk zufälliger Willkür gewesen, sondern gefordert gewesen ist durch die Nothwendigkeit des Zusammenwirkens getrennter Confessionen, so wird sich solche Nothwendigkeit hier in noch viel ausgedehnterem Maße geltend machen, wo durch das Zusammenwohnen von lutherischen und reformirten Christen auch ein Zusammenwirken erfordert ist. Daß unsere Synode solchen Gliedern lutherischer und reformirter Kirchen, welche auf solches Zusammenwirken angewiesen sind und sich dazu willig finden lassen, nicht nach Kräften die Hand reichen sollte, dafür kann sie vor Gott keinen Hinderungsgrund erblicken, müßte vielmehr eine solche Zurückhaltung als ein Vergraben des ihr von Gott gegebenen Pfundes ansehen.

In solchem verhältnißmäßig engem Kreise bewegt sich gegenwärtig unser Einigungswerk; möge es eine der Wurzeln werden, aus welcher einst die größere unirte Kirche aller an Christum Gläubigen entstehen soll.

Das Resultat der bisherigen Erörterung sei nun in einigen kurzen Sätzen zusammengefaßt.

1. Zu einer kirchlichen Gemeinschaft gehört die Bereitwilligkeit ihrer Glieder, zu einträchtigem Werke, zur Erhaltung des Glaubens und zur Pflege der Liebe zusammenzustehen.

2. Da die Liebe aus dem Glauben, der Glaube aus der Predigt, das

Predigen aber aus dem Worte Gottes kommt, so halten wir für den Lebensgrund der Kirche das unverkürzte Wort Gottes, also daß dasselbe unter keine fremde Autorität, sei es die einer äußern Kirchengewalt, sei es der eignen Vernunft, gestellt ist.

3. Unter Rechtgläubigkeit verstehen wir die sittliche Treue in der Handhabung des Wortes für Lehre und Leben.

4. Diese sittliche Treue gegen das Wort finden wir sich ausprägend in den Bekenntnißschriften unserer evangelischen Kirchen, von denen die Statuten unserer Synode die beiden einfachsten und volksthümlichsten nennen, die augsburgische Confession und den Heidelberger Katechismus. Wir halten die Kirchen, welche diese Bekenntnisse erzeugt haben, als die Vorgänger unseres Glaubens, können auch das Lernen aus diesen Bekenntnißschriften Predigern und verständnißvollen Gemeindegliedern nicht genug empfehlen, sonst aber lernen wir unsere Glaubenslehre nicht aus den Bekenntnißschriften, sondern unmittelbar aus dem Worte Gottes selbst.

5. Wir protestiren gegen die Zumuthung, daß wir bisher in keiner rechten Kirche gewesen seien, weil wir bloß Wort und Sacrament, aber noch nicht die rechte Bekehrung hätten, glauben vielmehr, daß man auch in unsrer Kirche sich bekehren kann und soll, und daß man, um sich zu bekehren, nicht unsere Kirche zu verlassen braucht.

6. Wir protestiren gegen die Zumuthung, daß wir keine rechte Kirche seien, weil wir kein formulirtes Sonderbekenntniß haben.

7. Wir halten dafür, daß die alte Wahrheit, welche einst zur Zeit der Reformation das Bewußtsein der Kirche erfüllt hat, von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott in Christo durch den Glauben noch immer den Hauptinhalt aller evangelischen Predigt zu bilden hat. Wo diese der evangelischen Kirche anvertraute Wahrheitserkenntniß angeeignet und mit Treue verwerthet wird, da bedarf es keiner neuen Maßregeln irgend welcher Art zur Hervorbringung kirchlichen Lebens. Auch ist es nicht gerathen, andern christlichen Lehrstücken als: den Erwartungen von der Zukunft der Kirche, der Lehre von der Kirche und vom Amt, der Lehre von den Sacramenten u. A. diese Stellung im Mittelpunkte der Verkündigung einzuräumen.

Die biblische Lehre vom Leben nach dem Tode.

Von P. W. Strobel.

(Schluß.)

Wir haben nun gesehen, wie der alttestamentliche Scheolsglaube der Israeliten zwar in wesentlichen Stücken mit der alten heidnischen Hadeslehre übereinstimmt, aber es ist uns auch nicht entgangen, wie die Klage über Tod und Grab im Alten Testamente doch einen andern Sinn hat als im Heidenthum, weil das Leben in der Erkenntniß und Erfahrung des lebendigen Gottes einen höheren Gehalt gewonnen hat. Darum steht auch die Todesfurcht des Alten Testaments, die Angst vor dem Zustande, in welchem man Gottes nicht

mehr gedenkt, viel höher als die heidnische Todesverachtung, denn (sagt Luther zu Ps. 90) „den Tod überwindet man nicht durch Verachtung, wie die Landsknechte und Spitzbuben meinen.“ Namentlich ist nicht zu vergessen, daß im Alten Testamente Tod und Hinfälligkeit immer im Zusammenhang mit der Sündigkeit des Menschen gesetzt sind. Eine gewisse Milderung des Widerspruches zwischen der Idee des Menschen und seinem Todesloose liegt darin, daß die Hoffnung ausgesprochen wird, um der Hinfälligkeit des Menschen willen lege Gott über die wenigen Tage seines Lebens bei seinem Knechte ein desto reicheres Maß seiner Huld (Ps. 90, 13 f.); aber gelöst ist hiemit der Widerspruch nicht. Die Errettung vom Tode ist für die Gerechten des Alten Bundes nur ein Aufschub des Sterbens. In diesem Sinne sagt Nathan zu David (2 Sam. 12, 13): „Du wirst nicht sterben“, und heißt es bei Hiob (33, 28): „er erlöste meine Seele, daß sie nicht in das Grab fuhr“; und Ps. 103, 4: „Der dein Leben vom Grabe erlöst.“ Es ist eine temporäre Errettung vom Tode; aber der Stachel des Todes und der Todesbann ist nicht gebrochen, die Kräfte des ewigen Lebens haben noch nicht die Herrschaft gewonnen. Darum kennt das Alte Testament keinen Lobgesang der Gerechtfertigten, wie der Römerbrief, weil hier der Geist des Auferstandenen waltet. Das ist's, worauf der Hebräerbrief zielt, wenn er sagt (11, 40), daß die Väter des Alten Bundes der τελείωσις (Vollendung) noch nicht theilhaftig geworden seien. Weil der göttliche Geist in den Gerechten des Alten Bundes noch nicht einen neuen Lebensgrund schafft (Geisteseinwirkung im Alten Testament, aber noch nicht Geisteseinwohnung), noch nicht von innen heraus als die Persönlichkeit verklärendes Princip wirkt, wirkt er auch nicht Ueberwindung des Todes und ewiges Leben. Wohl kann der Einzelne momentan über Tod und Grab hinweggehoben sein; aber es ist doch nur ein Schleier über Tod und Scheol gedeckt.

Gehen wir nun zur Darstellung der Neutestamentlichen Hadeslehre über, so ist zuvörderst eine Anlehnung an die kanonische und nachkanonische Lehre des Alten Testaments unverkennbar. „Den ganzen auf inneres Bewußtsein gegründeten Hauptbegriff des Hades nimmt das Neue Testament ebenso wie die Septuaginta mit dem Wort aus dem Heidenthum herüber und bestätigt hiedurch dessen Indentität mit dem alttestamentlichen Scheol“ (Stier zu Luc. 16, 23). Zweimal dient im Neuen Testament das Wort ᾅδης (Hades) als Uebersetzung des alttestamentlichen Scheol Act. 2, 27, 1 Kor. 15, 55); einmal (Matth. 11, 23 und Parall.) wird metonymisch das Hinuntergestoßenwerden in den Hades als Bezeichnung des furchtbarsten Strafgerichtes gebraucht; sonst aber kommt das Wort ᾅδης durchweg in Verbindung mit θάνατος (Tod) war, so Off. 20, 13 ff.: „ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης; vgl. Off. 6, 8: . . . . ὁ θάνατος, καὶ ὁ ᾅδης ἀκολουθεῖ μετ᾽ αὐτοῦ, also der Hades im Gefolge des Todes als seine Consequenz. Der Gemeinde Christi wird ewiger Bestand verheißen, während alles Andere in der Welt sein Ende im Todtenreiche findet, Matth. 16, 18. (vgl. Ezech. 32, 18—32. Jes. 28, 15—18). Indem nun auch im Neuen Testamente zunächst die Vorstellung vom Hades als eines freudlosen, schmerzvollen und zu fürchtenden Ortes vor-

schlägt, in welchem insbesondere die Freude und Herrlichkeit der Gottlosen ein Ende hat, ist es nicht ein besonderes, sondern mit dem Hades in der Vorstellung sich verbindendes Moment, was wir Luc. 16, 23 lesen: καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ*) ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὑπάρχων ἐν βασάνοις. Da der Hades zwar für Alle ein freudloser Ort, ein Ort der Qual aber insbesondere für die Gottlosen ist, so liegt es nahe, den Aufenthaltsort der gestorbenen Gerechten, wenn gleich auch sie von dem allgemeinen Ort der Todten aufgenommen werden, als von dem Aufenthaltsort der Uebrigen gesondert zu erkennen, in welchem sie dem Ende entgegenharren, welches durch die Vollbringung der Erlösung herbeigeführt wird; vgl. Luc. 16, 23. Höchst wahrscheinlich ist παράδεισος (Paradies) nur ein anderer Name für κόλπος Ἀβραάμ (Schoß Abraham's) und noch im Bereich des Hades zu suchen, vgl. Luc. 23, 43. Act. 2, 27. 31. 1 Pet. 3, 19. In einigen Stellen übrigens, wenigstens 2 Kor. 12, 4 und Off. 2, 7 steht παράδεισος offenbar für Himmel oder Ort der Seligkeit (Güder a. a. O. S. 443). — Auch für die Region des Hades, in der die Gottlosen aufbehalten werden, findet sich im Neuen Testament kein konstanter Ausdruck. Sie heißt 1 Pet. 3, 19 (vgl. 4, 6) φυλακή (Gefängniß), was nicht moralisch zu deuten ist, sondern (mit πορευεσθαι verbunden) Ortsbezeichnung sein muß (vgl. Matth. 5, 25). Es bezeichnet den Strafort, wo die Geister bereits unter einem Gericht liegen, aber noch dem Endgericht entgegensehen (2 Pet. 2, 4. 9). Daß es nicht ein absolut unlösbarer Zustand unter allen Umständen ist, liegt schon im Begriff der Haft (vgl. Matth. 18, 30. Off. 20, 7). Der Ausdruck ἄβυσσος („Tiefe", Abgrund), der Röm. 10, 7 metaphorisch für etwas Unergründliches und somit Unmögliches steht (vom ἀ priv. und ὁ βυσσός, der Grund, Boden, verwandt mit ὁ βυθός und τὸ βάθος, Tiefe), bedeutet eigentlich: bodenlos, sehr tief, daher ἡἄβυσσος (sc. χώρα) zunächst eine bodenlose Gegend, dient ganz besonders im Neuen Testament zur Bezeichnung für den Aufenthaltsort der bösen Geister, des Satans und der Verdammten, geht also über den Begriff des Hades noch hinaus, obwohl er sicherlich zuerst das Todtenreich im Allgemeinen bezeichnet (s. auch Güder a. a. O. S. 442). Vgl. außer Röm. 10, 7 besonders noch Luc. 8, 31. Off. 9, 1. 2. 11. 20, 1—3. „Ganz ähnlich verhält es sich mit der γεέννα (Gehenna), der Feuerhöhle. Denn während keine Stelle verbietet, diesen jenseitigen Strafort nach der Sprechweise des Herrn bei den Synoptikern unter den Begriff des Hades zu subsumiren: so liegen doch auch Aussprüche vor, welchen gemäß dort das e w i g e Feuer brennt (Mark. 9, 43 ff.), das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, zur ewigen Pein (Matth. 18, 8. 9. 25, 41. 46). Diesen letzten Aussprüchen zufolge wäre γεέννα synonim mit der κάμινος τοῦ πυρός (Feuerofen) (Matth. 13, 42. 50), in welche am Ende der Welt die Bösen geworfen werden, sowie auch an sie zu denken ist, so oft des σκότος τὸ ἐξώτερον (die äußerste Finsterniß) Erwähnung geschieht (Güder, S. 442).

Im Neuen Testament, das wird man mit Güder (a. a. O. S. 443) zu-

*) Luther übersetzt das Wort ᾅδης immer mit „Hölle„. (Die Red.)

geben müssen, ist ῞Αιδης ein eschatologischer Begriff von sehr allgemeinem Charakter und großer Dehnbarkeit ähnlich unserem Jenseits. Obschon die Vorstellung eines bestimmten ποῦ (Wo) unzertrennlich mit ihm verflochten ist, will er doch vorzugsweise als der auf das Sterben folgende Zustand überhaupt gedacht sein, welcher selber wieder in Angemessenheit zu der, nach der Idee des Menschen zu richtenden Wesensbestimmtheit des Individuums ein relativ seliger oder relativ unseliger ist, und je nachdem an unterschiedliche Räume mit entsprechender Benennung vertheilt wird. Eine sorgfältigere Analyse beweist indeß, daß jene Benennungen sich nicht ausschließlich auf diejenigen Zustände beschränken, welche der durch die Parusie Christi herbeizuführenden Vollendungszeit voraufgehen. Ja, es pflegt das Neue Testament überhaupt die diesseits und jenseits der ἐσχάτη ἡμέρα (des „jüngsten Tages") liegende Zuständlichkeit der Einzelnen meist nicht genauer auseinanderzuhalten, so durchgängig es sonst alle abschlüßliche Entscheidung an den Act des Weltgerichts gebunden sein läßt, sondern begnügt sich im Gewande wechselnder Bilder an der für alle Gebiete menschlichen Daseins gültigen These zu halten, daß Seligkeit und Verdammniß durch die Gemeinschaft des Lebens mit Christo bedingt sei. Zu einer lehrhaften Ausscheidung lag um so weniger Nöthigung vor, als das apostolische Zeitalter sich den Anbruch des Welttages in großer Nähe dachte."

Man hat schon behauptet, der Apostel Paulus rede von einem Seelenschlafe nach dem Tode (z. B. 1 Kor. 15). Allein das ist nicht bloß eine spitzfindige, sondern geradezu falsche Behauptung. Paulus kann sich unmöglich, zumal bei den im Herrn Entschlafenen, ein Schattenleben gedacht haben. Der siegesgewisse Glaube, ἐν Χριστῷ εἶναι (in Christo zu sein), mußte alle schattenhaften, inhaltsleeren Scheolsvorstellungen verscheuchen. Sterben ist dem Paulus darum Gewinn, weil er im Tode und nach dem Tode Christum und mehr hat.

Weil die apostolische Kirche sich den Tag der Zukunft Christi ganz nahe bevorstehend dachte, hatte sie auch keine Veranlassung, über die Frage nachzusinnen, ja sie auch nur aufzuwerfen, ob bei den Verstorbenen eine Ausreifung, sei es zum Leben, sei es zum Gerichte, stattfinde. Beide, die Frommen und die Gottlosen, die Lebenden und die Gestorbenen, warten eben auf die baldige Erscheinung Christi. Anders aber in der Offenbarung Johannis, wo hierin ein unverkennbarer Fortschritt sich findet. Vgl. Kap. 7 mit Kap. 22! Dort die Beschreibung der Seligkeit, die die Ueberwinder alsbald nach dem Tode erlangen, hier der vollendete Seligkeitszustand in Neujerusalem und auf der neuen Erde (s. Kemmler, die Offenbarung Jesu Christi ꝛc. S. 131—137!) „Erst am Ende der Tage, mit der Auferstehung, wird der Hades völlig besiegt, 1 Kor. 15, 55, vgl. Off. 20, 14." (Stirm, „Darf man für die Verstorbenen beten?" Jahrb. f. d. Theol. 1861, II, S. 298.)

Nun noch die Frage: Stellt sich das Neue Testament die Seele nach dem Tode nackt und leiblos oder mit einem entsprechenden Organe bekleidet vor? Letzteres, daß die Seele auch im Mittelzustande einen Körper habe (wenn auch

einen feinen, ätherischen, wie Origines lehrte), könnte man nach dem Gleichniß vom reichen Manne und armen Lazarus (Luc. 16, 19—31) vermuthen; allein behaupten läßt sich dies doch nicht, wenigstens hieraus nicht, eben weil wir hier nur ein Gleißniß vor uns haben. — Gewöhnlich beruft man sich für die Ansicht, daß die Seele sogleich beim Uebertritt in ihr höheres Dasein, nach Ablegung des irdischen, groben Leibes, ein Organ empfangen werde, wie es der höheren Region, in die sie eingehe, angemessen sei (vgl. Stirm, Apologie des Christenthums, 1. Aufl. S. 159 f.), auf 2 Kor. 5, 1 ff., ich glaube mit Unrecht, da andere Stellen deutlich zeigen, daß Paulus seine Bekleidung mit dem neuen Leibe auf's engste mit der Wiederkunft Christi verknüpft sich vorstellt (vgl. 1 Kor. 15, 51 f., 1 Theff. 4, 15—18). Kling in seinem Kommentar über die Korintherbriefe (im Lange'schen Bibelwerk, 2. Aufl. S. 322) erklärt: „Das Präsens οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν — („daß wir einen Bau h a b e n von Gott erbaut") scheint auf die Zeit unmittelbar nach dem Tode zu weisen. Aber wenn auch die Seele nach dem Tode einen ihrem Zustand entsprechenden Leib haben sollte, was in der Schrift wenigstens nicht bestimmt gelehrt wird, so wäre dies keine οἰκία αἰώνιος" (kein „Haus, das ewig ist") u. s. w. — Das ganze apostolische Zeitalter ist getragen von der gewaltigen Hoffnung der nahen Parusie Christi und bis zu der bei dieser stattfindenden Auferweckung der Todten werden die Seelen der Entschlafenen ohne Zweifel ohne Bekleidung mit einem leiblichen Organe gedacht, wie besonders die Stelle Off. 6, 10 f. beweist, wozu Kemmler (die Offenbarung Jesu Christi &c. S. 122) bemerkt: „Inzwischen, bis die Märtyrerzeit vorüber ist (bis zum Endgericht), erhalten die Seelen weiße Kleider, wohl eine glänzende Lichthülle, als einstweiligen Ersatz für den hingeopferten Leib, bis sie diesen bei der ersten Auferstehung in vollendeter Herrlichkeit wieder anziehen dürfen (Off. 20, 4)." Dieses weiße Kleid wird aber hier nur ausnahmsweise den Seelen der Märtyrer zu Theil und auch sie haben dasselbe nicht gleich nach ihrem Tode empfangen.

Die dogmengeschichtliche Entwicklung der Hadeslehre können wir hier nicht geben, es liegt dies auch nicht unmittelbar in unserer Aufgabe. Auch die symbolischen Bücher der verschiedenen Kirchen lassen wir hier bei Seite. Ebensowenig können wir uns mit Schleiermacher befassen, der besonders auch in unserer Frage den biblischen Boden verläßt und es offen ausspricht, daß wir die biblischen Vorstellungen hierüber nicht anschaulich vollziehen können (Christl. Glaube § 163). Mit Rothes höchst interessanten Erörterungen (in der theol. Ethik) lassen wir uns ebenfalls nicht weiter ein, da uns dies zu weit führen würde. Da überhaupt in neuerer Zeit die Eschatologie in den Mittelpunkt des christlichen Volksbewußtseins und der christlichen Wissenschaft hineingerückt worden ist, so können wir unmöglich das gesammte, schon ziemlich stark angewachsene Material berücksichtigen und wollen besonders der Frage unsere Aufmerksamkeit zuwenden: Wie hat man sich nach dem gegenwärtigen Stand dee protestantischen Theologie den Zustand der abgeschiedenen Seelen zwischen Tod und Endgericht vorzustellen? Findet eine Ausreifung in jenem Leben, sei es zur Seligkeit, sei es zur Verdammniß, statt und ist auch drüben

noch eine Bekehrung möglich? Die Mehrzahl wohl der protestantischen Theologen antwortet heut zu Tage hierauf mit einem Ja, das zwar da und dort noch etwas schüchtern klingt, sehr häufig aber ganz zuversichtlich auftritt, obwohl es freilich soweit noch lange nicht ist, wie man hin und wieder von katholischen Theologen hören kann, daß die Lehre vom Fegfeuer nunmehr so ziemlich von den evangelischen Theologen allgemein anerkannt sei. Hören wir nun zuvörderst einige gewichtige Stimmen aus der Zahl derjenigen Theologen, die eine Ausreifung der Seele nach dem Tode und die Möglichkeit einer Bekehrung im Jenseits annehmen. Martensen (Dogmatik § 277, S. 436) schreibt: „— — Selbst die Seligen haben noch eine innere Geschichte, bedürfen noch einer Reinigung, eines Fortschreitens und Wachsens an Seligkeit und Heiligung. Und wie eine Bekehrung dem Unbekehrten noch möglich sein muß, so ist der Hades auch die Region, wo das Böse sein ganzes Wesen ausprägen kann, weil es hier nothwendig das Gepräge der reinen Geistigkeit annehmen muß.“ Stirm (in der Apologie, 1. Aufl. S. 167 f.) schreibt: „Man kann nicht sagen, daß die göttliche Gerechtigkeit eine absolute Ewigkeit der Strafen des Sünders verlange, da ihr Wesen bloß darin besteht, daß die Menschen nur in so weit selig werden, als sie gut sind, und nur so lange unselig, als sie der Sünde sich hingeben, und dieselbe von der Liebe Gottes nicht getrennt werden darf, die auch den Sünder zu sich ziehen will. Würde sich also der Sünder in der andern Welt bessern, so würde er die strafende Gerechtigkeit nicht mehr zu fühlen haben, sondern die verzeihende Liebe Gottes würde auch ihm sich öffnen. Daß er sich aber bessern könne, folgt nicht bloß aus dem Wesen der menschlichen Freiheit, sondern insbesondere daraus, daß das Böse nichts Unendliches ist, sondern eine bloße Verkehrung der Kräfte,*) die daher auch dem Guten wieder zugewendet werden können, daß das Gute eigentlich das Wesen der menschlichen Natur ausmacht, das von den Menschen nie ganz verleugnet werden kann (?) und das, wenn das Böse sich selbst verzehret und immer mehr in seiner Nichtigkeit erscheint, um so mehr in seiner ursprünglichen Würde sich fühlbar machen wird. Wo aber Anerkennung und Uebung des Guten, da muß auch das Gefühl der Unseligkeit abnehmen. Wäre die Möglichkeit der Bekehrung absolut abgeschnitten, so müßte derjenige, welcher den Zug nach dem Göttlichen nicht ganz in sich unterdrückt hätte, sich in Ewigkeit unseliger fühlen, als der ganz verstockte Sünder. Daß eine Vergebung der Sünden auch im andern Leben noch Statt finden könne, also auch Bekehrung, ist Matth. 12, 32 vorausgesetzt“ u. s. f. Hiemit stimmt auch Leibbrand überein („Das Gebet für die Todten“); z. B. S. 65 sagt er: „Es will mit dem Begriff eines unvollendeten geistlichen Lebens sich durchaus nicht reimen, einen Zwischenzustand zu denken, in welchem zwar jede Seele eine bewußte Stellung zu ihrem Heil und Heiland einnähme, aber ohne alle Veränderung und Entwicklung, ohne weiteren Zweck als den, daß alle einzelnen miteinander warten auf den großen Tag des Herrn, welcher dem Lauf dieser Welt und eben damit

*) Nota bene. — aber eine radicale Verkehrung. Die Red.

dem Geborenwerden und Sterben ein Ende machen wird, auf daß jetzt Alle empfangen, je nachdem sie gehandelt haben in diesem Leben."

Entgegengesetzt mit diesen Stimmen äußert sich Prof. Dr. J. T. Beck (in der Schrift; „Gedanken aus und nach der Schrift für christliches Leben und geistliches Amt", 2. Aufl., Tübingen 1868, S. 67 f. also: „Man denkt sich gewöhnlich ein Fortschreiten nach dem Tode! aber hat man Grund dazu aus dem Worte Gottes? Dieses redet bei den Gerechten und Gläubigen von dem Ruhen im Herrn, in welchem die Werke nachfolgen, von einer Bewahrung der Beilage auf den Tag Christi — bei den Ungerechten ist die Rede von einem Aufbewahrtwerden und Warten des Gerichts — bei denen, die unwissend böses thaten, wie die Heiden, daß sie wenig Streiche leiden, aber doch leiden werden, während dann erst Off. 22, 2 im neuen Jerusalem die Genesung der Heiden erfolgt; wir lesen von Solchen, die selbst am Erscheinungstag noch die falsche Meinung, Christen zu sein u. s. w., hegen (Matth. 7, 22. vgl. Luk. 13, 25—27).

Das Alles deutet auf kein Fortschreiten vor der Wiederkunft des Herrn. Wir werden daher auch die Notiz von der Predigt des Evangeliums im Hades (1 Pet. 3, 19 f. 4, 5 f. 7) in ihrer historischen Haltung und Beziehung auf die vorchristlichen Geschlechter lassen müssen, ohne daraus eine von da fortlaufende Evangelisirung unter den Gestorbenen zu machen. So erklärt es sich dann auch, daß Christus bei Seiner Wiederkunft noch über die Heiden zu richten hat, und daß die nur nach dem allgemeinen Begriff des Guten gerechtfertigten Heiden (Röm. 2, 10—13, vgl. Apgesch. 10, 34 f.) nun erst von Neu-Jerusalem aus das Heil erhalten. Der Zustand nach dem Tod bis zur Erscheinung des Herrn ist kein Seelen-Schlaf (Luc. 16, 22 ff.), aber auch kein Fortwirken und Fortschreiten, sondern Leibesschlaf und geistige Seelen-Ruhe oder Unruhe und Bann, und das, was die Menschen auf Erden gethan haben, entscheidet (2 Kor. 5, 10); nicht von dem, was noch nach dem Tode gethan werden könne, ist Etwas zu erwarten. Wirket, so lange es Tag ist."

Wir unsererseits vermögen uns die abgeschiedenen Seelen im Jenseits nur entwicklungsfähig vorzustellen, betonen aber ausdrücklich, daß das Purgatorium kein Ort der Büßung sei. Fände keine Fortentwicklung und Ausreifung nach dem Tode statt, so müßten wir eine beschleunigte Zeitigung und Ausreifung der Gläubigen im Tode annehmen (so Luther), oder käme der relative Mangel der guten Werke nicht in Betracht, wie die Orthodoxen meinen, weil ihrer Ansicht nach gleich nach dem Tode das judicium particulare eintritt (so noch Philippi in seinem Commentar zum Römerbrief, wogegen mit Recht Baur sich ausgesprochen hat). So geben wir auch gerne zu, daß der Christ, der sich hiezu gedrungen fühlt, für Verstorbene beten darf.*) — „Der Ungläubige wird allerdings gerichtet, und der Gläubige ist schon hier seiner Seligkeit gewiß, ein Gefühl, das sich nur steigern kann, wenn er durch den Tod

*) In dieser ganz folgerichtigen Consequenz der hier vertretenen Ansicht zeigt sich u. A. die Unrichtigkeit derselben ziemlich deutlich, ganz abgesehen davon, daß man keinen biblischen Grund dafür hat, was Beck mit Recht betont. Die Red.

dem Elend dieser Welt entnommen wird und dem Herrn drüben näher tritt. Dennoch kann auch er Gott nicht schauen, es sei denn, er sei in der Heiligung vollendet (Matth. 5, 8. Ebr. 12, 14 vgl. es geht nichts Unreines in den Himmel ein Off. 21, 27). — Wie und wann wird nun die Heiligung vollendet? Wir können allerdings den Einfluß der Sterbestunde nicht ermessen. Aber wie groß er auch sein mag, ist der Sitz der Sünde nicht nur im Leibe, so kann die Ablegung desselben für sich allein die volle Entsündigung und Heiligung nicht zur Folge haben. Diese ist überhaupt nichts Momentanes. Ist es nun nicht anders denkbar, als daß in den meisten Fällen die Seele zwar mit vergebener, aber doch nicht vollständig getilgter Sünde in jene Welt eintritt, so bleibt nichts übrig, als anzunehmen, daß die Seele den durch den Tod unterbrochenen Reinigungsproceß drüben fortsetzt." Hengstenberg, Ev. Kirchenzeitung 1853.)

„Wie übrigens auch eine fortgeschrittene Theologie diese Probleme lösen mag, nie dürfen Bestimmungen von ihr zugelassen werden, welche mit dem Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben streiten, wenn anders die Scheidelinie zwischen evangelischer Lehre und purgatorischem Irrwahn nicht verrückt werden soll; *) nie darf dem Satze Eintrag geschehen, daß der Zwischenzustand noch dem αιών οὗτος (der gegenwärtigen Welt), der Zeit angehört, nicht aber der Ewigkeit" (Güder a. a. O. S. 444). — Und wenn auch die Möglichkeit einer Bekehrung im Jenseits keinenfalls wird geleugnet werden können (?), so wird doch der bibelgläubige Christ (zumal der Prediger und Seelsorger) immer wieder sich selbst und Andern es zurufen, was geschrieben steht: „Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern!" (Phil. 2, 12) und: „Heute, so ihr Seine Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht!" (Ps. 95, 7 f. Hebr. 3, 7 f. 4, 7.)

Nachtrag zu: „Geschichte und Lehren der Essäer."

In unserem Aufsatz unter obiger Ueberschrift machten wir zum Schluß die Bemerkung (siehe Septemberheft S. 156) „möglicherweise ...... daß die Essener im Schoße der Kirche aufgingen." Dieses veranlaßte die werthe Redaction eine Anmerkung hierüber zu machen. Wir können trotz dieser Anmerkung nicht umhin zur Bestätigung unserer Ansicht einen Satz aus Dr. Uhlhorn's Art. „Essener" in der Herzog'schen Real-Encycl. anzuführen. „Die Zeiten der jüdischen Kriege mußten dem friedliebenden Orden, der den Krieg verwarf, besonders verderblich werden. Wahrscheinlich zogen sich die Essener, ähnlich wie die Judenchristen, von beiden kämpfenden Parteien bedrängt und verfolgt, damals noch mehr nach Osten zurück. Hier sind sie von der christlichen Kirche erfaßt in diese übergegangen, wie es scheint, nicht ohne ihre Besonderheiten mit hinüber-

*) Hier wird die verwundbarste Stelle der obigen Ansicht berührt. Man verschiebt den Schwerpunkt der evangelischen Heilslehre, der eben auf der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden und nicht auf der Heiligung liegt. Die Red.

zunehmen und mit dem Christenthum zu einer eigenthümlichen Gestaltung zu verschmelzen. Das ist wohl der ächte Kern dessen, was Epiphanius (Haer. XIX) von den Ossenern (höchst wahrscheinlich nur provinziell verschiedene Aussprache für Essener) mittheilt. Wie viel von ihrem Lehrbegriff und ihrer Sitte in das System der Pseudoclementinen übergegangen ist, läßt sich nicht abmessen, obwohl essenische Elemente hier wohl ohne Zweifel vorliegen."

Daß Uebergetretene aus dem Essäer-Judenthum in Syrien, Habatäa und Ituräa bis in's 4. Jahrhundert bestanden haben, bezeugt Epiphanius, der sie aus eigener Anschauung kannte. B. Pick.

* * *

Wir sehen uns veranlaßt, auch zu diesem „Nachtrag" wieder eine Anmerkung zu machen. Daß einzelne Essäer wirklich zum Christenthum übertraten, sollte und konnte von uns nicht bestritten werden, — so wenig wie, daß einzelne Pharisäer übergetreten sind. Aber — und das hauptsächlich wollten wir zeigen — die Betreffenden sind nicht übergetreten, weil sie Essäer &c. waren und hier (im Christenthum) so viel Verwandtschaftliches fanden, sondern weil sie sich von ihrem Essäerthum &c. lossagten, oder weil sie sich bekehrten. Das schließt freilich keineswegs aus, daß Manche noch etwas von ihrem alten Sauerteig mit herüber nahmen und die Geschichte des Judenchristenthums bestätigt das unwiderleglich. Vollends die Meinung von einem gänzlichen Aufgegangensein des jüdischen Essäerthums in christliches Bekenntniß ist gar nicht erwiesen; auch das hier beigebrachte Argument kann sie nicht beweisen. Der Verfasser selbst bezeichnet ja diese Ansicht Uhlhorn's nur als eine Hypothese („möglicherweise" sagt er, s. o.). Noch weniger ist die Behauptung zu erweisen, daß „zwischen den Lehren und Gebräuchen der Essener und denen der ersten Christen kein großer Abstand war", welche Behauptung uns eigentlich die Veranlassung zu unserer angefochtenen Bemerkung gab. Der geehrte Verfasser hat sie hier (im Nachtrag) weggelassen, vielleicht weil er sie doch selber nicht mehr für stichhaltig genug erkannt oder gar ganz aufgegeben hat, was uns sehr freuen würde. Denn mit der innern Verwandtschaft zwischen Essäismus und Christenthum ist es nun einmal nichts. Das erkennen endlich nicht nur die gläubigen oder „positiven", sondern auch die berühmtesten „negativen" Theologen an. So sagt z. B., was die Erstern betrifft, der tüchtige Kirchenhistoriker Niedner in seiner kurzen aber treffenden Weise: „Lehre und Lebensform der Sonderpartei (der Essäer) blieb in ihrem Grundzuge jüdisch, vom Altprophetenthum wie dann vom Christenthum wesensunterschieden." Und, was die Letztern betrifft, selbst Baur, der doch für die Erklärung des Christenthums am meisten auf die frühern Religionsformen zurückweist und zurückgeht, hebt gleichwohl den specifischen Unterschied zwischen dem Christenthum und den frühern Religionsformen und namentlich auch dem Essäismus hervor. Und auch der von dem Verfasser hier citirte und verwendete Uhlhorn erklärt wenigstens mit Nachdruck: jede Berührung Christi mit der Secte der Essäer gehöre in das Gebiet der willkürlichsten Hypothese. Die Redaction.

Theologisches Intelligenzblatt.

Evangelisches Schulgesangbuch für deutsche Schulen in den Vereinigten Staaten. Herausgegeben von A. Zeller, Ev. Pastor. St. Louis, Mo. (Aug. Wiebusch und Sohn.)

Vorliegendes Werk, ein Produkt jahrelangen Sammelfleißes und vor Allem einer herzlichen Liebe zu der christlichen Jugend würde sich ohne Zweifel auch ohne irgend eine besondere Empfehlung den Weg in die deutschen Schulen unseres neuen Vaterlandes bahnen. Denn es ist weder eine plan- und gedankenlose Compilation, wie so viele sogenannte Schulgesangbücher, noch ist es, wie andere, so einseitig confessionell gefärbt, daß es eben nur die Anschauungen und Bedürfnisse einer speziellen Partikularkirche vertritt, sondern es ist ein Buch, aus welchem die gesammte liebe Schuljugend in und außer der Kirche mit Lust und Freude singen kann. Neben dem erhabenem Ernste unserer herrlichen deutschen Choräle — und alle Kernlieder sind gewissenhaft vertreten, — finden wir auch einen lieblichen Blumenstrauß der besten Kinderlieder; aber nichts von jenen trivialen Reimereien, die wohl kindlich sein wollen und eben nur kindisch sind, nichts von jenen leichtfertigen Klängen, die von der breiten Heerstraße einer gottentfremdeten Welt so zudringlich und anlockend, so scheinbar harmlos und doch seelenverderblich in die christlichen Kreise herübertönen und Eingang suchen. Aus der großen Zahl von 195 Liedern möchte Referent kein einziges missen; dabei ist der Notensatz so einfach und ungekünstelt, daß die lieben Lehrer sehr bald die Erfahrung machen werden, wie der so oft als Gemeinplatz gemißbrauchte Ausdruck von der Erfüllung eines längst gefühlten Bedürfnisses diesem Büchlein gegenüber seine volle Berechtigung findet. Möchte es recht bald nicht nur in dem weiten Kreise unserer Evangelischen Synode, sondern überall, wo vom Atlantischen bis zum Stillen Ocean „die deutsche Zunge klingt und Gott im Himmel Lieder singt," eine bleibende Heimstätte erworben haben. J.

Vorstehend genanntes und charakterisirtes Schulgesangbuch, zu dessen Empfehlung wir nach dieser gründlichen und anerkennenden Recension nichts mehr zu sagen haben, enthält auf 140 Octav-Seiten 195 Lieder mit 160 zweistimmigen Melodien, dazu eine vollständige Notenlehre nebst Choralverzeichniß. Von den Liedern sind 75 Kirchenlieder mit 53 Chorälen und 120 Volks- und Kinderlieder, darunter 8 englische, mit 107 Melodien. Der Preis ist einzeln 35 Cents, beim Dutzend $3.00. Bestellungen sind zu machen beim Herausgeber: Rev. A. Zeller, Pinkneyville, Ill. Versandt werden die Bücher durch Herrn Aug. Wiebusch und Sohn, 631 South Fourth Str., St. Louis, Mo. Wir wünschen dem Büchlein eine recht weite und reichliche Verbreitung. D. Red.

Dr. Wilhelm Hoffmann, Oberconsistorialrath und Generalsuperintendent der Mark Brandenburg, verschied nach längerem Leiden am 28. August in Berlin. Dr. H. war als einer der Hauptredner für die bevorstehende Sitzung der Evang. Allianz bestimmt.

Von Dr. Livingstone sind höchst ermuthigende Nachrichten in Zanzibar eingelaufen; er dringt schnell in das Innere vor, und befand sich seine Reisegesellschaft Ende Juni, als der Courier sie verließ, wohl.

Die Fakultät des Harvard College in Massachusetts hat verfügt, daß in Zukunft sowohl in den Senior- wie Junior-Klassen deutsche Geschichte in der deutschen Sprache gelehrt werden soll. Ueberhaupt liegt es in der Absicht, deutsches Wissen in weit ausgedehnterem Maße als bisher in dieser Anstalt zur Geltung zu bringen.

Es gibt in den Ver. Staaten 950 Universalisten-Kirchen, welche in eine General- und 23 Staats-Conventionen organisirt sind. Die Universalisten haben 5 Collegien, 8 Seminare, 2 theologische Schulen und 13 Zeitschriften.

Ein römisch-katholischer Priester, Namens Saintange Lievre aus Lyon hat öffentlich seinen Austritt und seine Anhänglichkeit an die neue Reform-Bewegung erklärt. Dies ist um so wichtiger, als derselbe zugleich Doctor der Theologie und apostolischer Missionar der katholischen Kirche war. (Chr. Apol.)

Theologische Zeitschrift.

Herausgegeben von der Deutschen Evang. Synode des Westens.

Jahrgang I. November 1873. Nro. 11.

Die sechste Generalversammlung der evangelischen Allianz, gehalten zu New York vom 2. bis 12. October d. J.

Die evang. Allianz überhaupt, d. i. die Vereinigung von evangelisch gesinnten Christen aller Confessionen und Nationen, und deren sechste Generalversammlung in der Metropole dieses Landes insonderheit ist eine so bedeutungsvolle Thatsache, resp. ein so außerordentliches Ereigniß auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens, daß es sicherlich keiner Rechtfertigung bedürfen wird, wenn wir diesmal unsere theolog. Zeitschrift fast ausschließlich mit den Berichten über die genannte Versammlung ausfüllen. Mit Recht nennt sie eine bekannte New Yorker englische Zeitung die merkwürdigste und interessanteste religiöse Convention, die je auf amerikanischem Boden stattgefunden hat. Und einer der hervorragendsten Delegaten der Conferenz, der aus eigner Anschauung redet, sagte: Diese Versammlung der Evang. Allianz ist die zahlreichste und herrlichste, die noch gehalten worden ist.

Ehe wir zur Berichterstattung selbst übergehen, schicken wir einige einleitende Bemerkungen über die Entstehung, sowie den Zweck und die Bestrebungen der Allianz voraus. „Die evangelische Allianz ist im Jahre 1846 in England in's Leben getreten. Doch ging der erste Impuls zu ihrer Bildung von Schottland aus. Die äußere Veranlassung war das Umsichgreifen des Papismus und Puseyismus. Um ihren Uebergriffen eine größere Einheit und Macht von Seiten der evangelischen Christen entgegenzusetzen und zugleich die Einigkeit im Geiste unter den äußerlich getrennten Protestanten selbst in ordnungsmäßiger Weise darzustellen und zu pflegen (und dies war der innere Grund), erließen eine Anzahl Männer von verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften in Schottland den 5. August 1845 einen Aufruf zu engerer Verbrüderung. Alsbald fühlte man auch in England, wie segensreich ein solcher Friedens- und Liebesbund sein würde; in Liverpool wurde vom 1. bis 3. October 1845 eine vorberathende Versammlung gehalten, welcher dann 1846 vom 19. August bis 2. September die erste Generalversammlung des evangelischen Bundes zu London folgte. 921 christliche Männer aus

allen Theilen der Erde nahmen Theil daran und 50 evangelische Kirchengemeinschaften waren dabei vertreten. Hier wurden auch die Statuten des Bundes endgültig festgesetzt. „Die evangelische Allianz ist kein „Kirchenbund," sondern ein „Christenbund," d. h. sie will keine Conföderation von Kirchenabtheilungen darstellen wie der „deutsche Kirchentag," sondern sie will sein und ist eine Vereinigung von christlichen Individuen, um auf ein christlich liebevolles, friedliches und freundliches Verhältniß zwischen den einzelnen evangelischen Denominationen und auf ein einträchtiges Zusammenwirken gegenüber den gemeinsamen Feinden und Gefahren hinzuarbeiten. Die Rückwirkung aber von einem solchen Bunde vieler und hervorragender, wahrhaft evangelisch gesinnter einzelner Christen aus verschiedenen Kirchengemeinschaften auf die gegenseitige Haltung der Kirchengemeinschaften konnte und kann nicht ausbleiben, ist vielmehr eine um so stärkere, weil freie. Ihrem Zwecke gemäß hat es die evangelische Allianz zunächst nicht mit der Confession zu thun, sie läßt Jedem sein Sonderbekenntniß und fordert von ihren Gliedern nur die Uebereinstimmung mit ihren Grundprinzipien. Diese Grundprincipien aber sind nichts anderes, als die Fundamental-Artikel des Evangeliums selber und der evangelischen Kirche im Ganzen:

1. die göttliche Inspiration, Autorität und Zulänglichkeit der h. Schrift;
2. das Recht und die Pflicht aller Gläubigen zur Auslegung der Schrift, (die wahre Glaubens- und Gewissens-Freiheit);
3. die Einheit des göttlichen Wesens in drei Personen;
4. die völlige Verderbniß der menschlichen Natur in Folge des Sündenfalles;
5. die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Erlösungswerk für die sündige Menschheit, und sein fortwährendes Mittleramt als Fürsprecher und König;
6. die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben;
7. das Werk des h. Geistes zur Bekehrung und Heiligung des Sünders;
8. die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung des Leibes und das jüngste Gericht von Seiten Christi;
9. die göttliche Einsetzung des Predigtamtes und die dauernde Verbindlichkeit der Stiftung der h. Taufe und des h. Abendmahls.

Auf dieser Glaubensgrundlage hat sich der evangelische Bund constituirt und gleich bei seiner Entstehung in folgenden sieben Zweigvereinen organisirt:

1) Großbritannien und Irland, 2) die Vereinigten Staaten von Nordamerika, 3) Frankreich, Belgien und die französische Schweiz, 4) Norddeutschland, 5) Süddeutschland und die deutsche Schweiz, 6) Britisch Nordamerika und 7) Westindien. Dazu kamen später noch andere Länder, als Holland, Dänemark, Schweden und Norwegen, die Türkei und Griechenland u. s. w. Seit ihrer Stiftung hat die Allianz folgende Generalversammlungen gehalten: 1855 in Paris, 1857 in Berlin, 1861 in Genf und 1867 in Amsterdam, so daß die diesjährige Conferenz in New York die sechste ist.

Fragt man nach den bisherigen Erfolgen dieser großartigen christlichen

Vereinigung und ihrer Bestrebungen, so sind dieselben ganz naturgemäß nicht sowohl auf theoretischem als vielmehr auf praktischem Gebiete zu suchen; doch fehlen sie auch nicht ganz auf dem ersteren. „Zunächst ist es schon etwas Großes und praktisch unaussprechlich Wichtiges, daß mittelst der Zweig- und Hauptversammlungen durch das persönliche Zusammenkommen und durch briefliche Mittheilungen und mündliche Vorträge eine ebenso umfassende als genaue Kenntniß der äußern und innern Zustände evangelischer Kirchengenossenschaften erzielt und verbreitet wird; von dem Segen des persönlichen Einanderkennenlernens so vieler geförderter Jünger des Herrn ganz zu schweigen. Zweitens hat die evang. Allianz (britischer Zweig) durch die Herausgabe der trefflichen Zeitschrift: Evangelical Christendom etc. etc., worin die laufenden Correspondenzen aus allen Theilen der Erde niedergelegt werden, ein höchst wichtiges statistisches Organ im höhern Sinne geschaffen. Dazu kommen drittens jene höchst praktischen Einzelzwecke und Einzelerfolge, die sich der evangelischen Allianz wie von selbst dargeboten haben." So hat der laute und wiederholte Protest gegen die Sclaverei seine unverkennbaren Früchte getragen. — In römischen Gegenden hat die Ausbreitung des Evangeliums, seitdem in Folge der Bestrebung der Allianz der Zwiespalt der Evangelischen untereinander immer mehr und mehr einem brüderlich einträchtigen Zusammenwirken gewichen ist, wesentliche Fortschritte gemacht. — Endlich aber ist die Kraft und Energie, womit die evangelische Allianz der um ihres Glaubens willen Verfolgten sich annahm, nicht hoch genug anzuschlagen. Wir erinnern hier nur an die Befreiung des Madiaischen Ehepaares aus dem Inquisitionskerker zu Florenz; desgleichen an die Befreiung der Gebrüder Mortara in Spanien; so wie an die Intervention der Allianz bei dem Kaiser von Rußland für die bedrückten evangelischen Unterthanen seines Reiches und bei der rumänischen Regierung zu Gunsten der dort um ihrer Religion willen verfolgten Juden.

Wer will aber bestreiten, daß das Verlangen und Streben, das heute fast durch alle die getrennten evangelischen Kirchengemeinschaften hindurch geht, nämlich trotz der entgegengesetzten Strömungen sich immer mehr einander zu nähern, mit eine Frucht der Allianz ist. Dahin dürfen wir sicherlich auch den deutschen Kirchentag rechnen, der schon zwei Jahre nach der Stiftung jenes Bundes, nämlich 1848, mit dem „Congreß für innere Mission" in's Leben trat, — wenn auch die nächste Veranlassung zu dieser ausschließlich deutschen Conföderation in der politischen und socialen Erregung und Auflösung des Jahres 1848 zu suchen ist. Doch gehen wir nun zu den Verhandlungen der letzten Versammlung der Allianz über. Wir werden uns dabei in Betreff der formellen und rituellen Bestandtheile (die man ja anderwärts ausführlich lesen kann) kurz fassen, dafür aber das Materielle, den Inhalt der Reden und vorgelesenen Schriftstücke um so ausführlicher reproduciren.

Am Donnerstag Abend den 2. October fand die Begrüßung der Delegaten der Allianz statt und zwar in dem Gebäude der Y. M's. Chr. Association,

dessen geräumige Säle auf das prachtvollste mit Blumen und Gewächsen geschmückt und mit einem außerordentlich zahlreichen Auditorium beiderlei Geschlechts gefüllt waren. Dr. Wm. Adams von New York hieß die Gäste als Brüder in Christo auf amerikanischem Gestade im Namen der christlichen Bevölkerung dieses Landes in einer beredten und geistreichen Ansprache willkommen. Der Redner, ein wohlbekannter Presbyterianer-Prediger, sprach seine hohe Freude aus, so viele christlichen Freunde von nah und ferne hier begrüßen zu dürfen, sonderlich diejenigen, welche von der andern Seite des Meeres herübergekommen seien. Viele von ihnen seien hier schon lange bekannt als persönliche Freunde und Correspondenten, Andere genössen eines dankbaren Andenkens durch ihre gelehrten und philanthropischen Werke, Alle aber seien willkommen — nicht als „Fremdlinge," sondern als „Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen." „Als Solche grüßen wir Euch von Herzensgrund; wir segnen Euch im Namen des HErrn und laden Euch herzlich ein in unser Land, in unsere Kirchen, auf unsere Kanzeln, in unsere Häuser." Dieser Willkommen von Seiten der Christen in der neuen Welt für die Besucher aus der alten Welt bezeichne einen epochemachenden Fortschritt in dem großen Drama der Geschichte der Menschheit. Die beiden Hemisphären seien einander nahe gerückt, sie bedürften einander; keine könne ohne die andere bestehen, gedeihen. Auch sei längst ein vielfältiges persönliches Band geschlungen. Die Franzosen, die Holländer, sie könnten hier vom Norden bis zum Süden, vom Osten bis zum Westen die Geschichte ihrer Landsleute in so manchen Namen und Colonien wiederklingen hören. Deutschland, wenn es auch seine Emigration nicht so frühe wie die Andern begonnen, mache seinen Verzug gut durch die Menge seiner Bevölkerung, die, wie es zur Zeit der Völkerwanderung geschah, ihre Sprache und ihre Industrie über dieses weite Land ausbreite. „Wir heißen heute seine Abgeordneten für New York hier willkommen, als in der viert-größten deutschen Stadt der Welt." Was Großbritannien betreffe, so bewiesen schon die Namen von Staaten, Counties, Städten und Anstalten zur Genüge, daß diese westliche Welt nur die Entwicklung und das Resultat der langen Geburtswehen, Kämpfe und Umwälzungen der alten Stamminsel seien. Auch die geschichtlichen Reminiscensen der frühern Jahrhunderte, die Namen der großen und edlen Männer, der Märtyrer, der Patrioten, der Gelehrten, der Staatsmänner — lebten in der neuen Welt fort. Es habe eine Zeit gegeben (der Redner glaubt, sie sei vorüber), wo man die Amerikaner als ein rohes und ungebildetes Volk betrachtet habe. Aber, fragte er, kann denn eine Nachkommenschaft so ganz und gar ihren Ursprung vergessen und verleugnen? Gewiß nicht. Die neue Welt habe den historischen Faden nicht zerrissen; auch sie entwickle sich weiter, stehe zwar in manchen Beziehungen noch hinter der alten Welt zurück, habe sie aber in andern schon überholt.

Dann nach einem kurzen und sehr maßvoll gehaltenen Panegyricus auf Amerika und seine Freiheitsgüter, fährt der Redner also fort: „Der Zweck unserer Conferenz ist weder politischer noch kirchlicher Natur. Wir kommen nicht zusammen, um die Formen der kirchlichen Organisation oder des kirch-

lichen Regimentes zu berathen. . . . Wir tagen bloß, um der christlichen Einheit Ausdruck zu geben und uns darin zu stärken. (Vergl. oben den Zweck der Allianz überhaupt.) Die Namen, die wir tragen, sind verschieden, sowohl hinsichtlich des Vaterlandes (der Nationalität) wie der Kirche (der Confession); aber wir wünschen und suchen zu beweisen, daß es dennoch ungeachtet dieser Verschiedenheit der Formen und der Umstände eine wirkliche Einheit des Glaubens und des Lebens gibt. Wir glauben, gemäß unserem allgemeinen christlichen Bekenntnisse, an die „Heilige Katholische (allgemeine) Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen." Wir leben in einer Zeit, fährt der Redner fort, wo durch die ganze Welt ein Verlangen und Streben nach größerer sichtbarer Einheit geht — auf jedem Gebiete des Lebens. Conventionen und Demonstrationen finden statt, wo Vertreter aller Länder zusammenkommen, um ihre Ideen und Schätze zu vergleichen und gegenseitig auszutauschen. Das sind Zeichen, welche, ähnlich den Grasbüscheln und Sträuchern, die das Auge des Columbus vom Mastkorb der Pinto aus erblickte, die Nähe des Landes andeuten. Wir mögen uns täuschen in unserer Berechnung; aber wir wissen, in welcher Richtung das Land liegt, und wir müssen so lange vorwärts steuern, bis wir es erreichen. Wir maßen uns nicht an, die Einheit zu schaffen, sicherlich nicht durch künstliche Verbindungen, sondern wir bekennen uns zu dem, was bereits von Einheit besteht. Gott ist Einer, die Erlösung durch Jesum Christum ist Eine; der Leib Christi ist Einer; das Reich Gottes auf Erden, für dessen Kommen alle Herzen und alle Stimmen angewiesen sind zu beten, ist Eines — Eines und nicht viele. — Was das *wesentliche* Gut einer einzelnen Kirche und Nation ist, das wird im Laufe der Zeit das Eigenthum aller werden. Man kann den großen Ocean nicht in Privat-Weiden abzäunen; man kann das Firmament nicht in einzelne Gehöfte zertheilen; man kann die Sonne, den Mond und die Sterne nicht in persönliches Eigenthum zersplittern; man kann die großen christlichen Ideen durch keinerlei Verfahren monopolisiren; man kann keinen Robinson Crusoe in der Kirche Gottes spielen. Niemand kann sich in einem particularistischen Geiste irgend ein ausschließliches Recht anmaßen in diesen großen Angelegenheiten, zu deren Berathung wir euch jetzt willkommen heißen, als da sind: christlicher Glaube, christliches Leben, christliche Thätigkeit, christliche Hoffnung und christliche Bestimmung. Bigotte Leute mögen dies nicht verstehen und sich einem particularistischen und exclusiven Standpunkte zuneigen; aber für wahrhaft gute Gedanken, Handlungen und Menschen gibt es keinen Particularismus. Paulus ist unser, Kephas ist unser, Apollos ist unser. All' die großen historischen Namen, welche mit der Gelehrsamkeit, der Philanthropie und der Religion verknüpft sind, gleichviel in welchem Lande sie (ihre Träger) geboren, oder von welcher Kirche sie getauft worden sind, sie sind das gemeinsame Eigenthum aller Christgläubigen. . . . . Man hat behauptet, daß es in der obern Luftschichte einen gewissen Punkt gebe, wo alle Dissonanz-Töne der Erde sich in eine vollkommene Harmonie auflösen. Sicherlich ist es keine bloß poetische Redensart, sondern der gewisse Ausdruck der Inspiration, daß, wenn wir einmal zu der

unmittelbaren Gemeinschaft mit Christo Jesu erhoben sein werden, wir uns in einer hehren und himmlischen Sphäre bewegen, wo Alles, was im Himmel und auf Erden existirt, Eins geworden ist in Ihm; eine Erhebung so hoch, daß da stattfinden wird ein vollkommenes Vergessen der mannigfaltigen Unterschiede des Landes (der Nationalität), der Rasse (der Farbe) und des Namens (der Benennung), welche allesammt nur einer niedrigeren und unvollkommeneren Stufe angehören. — Zum Schlusse gedachte dann der Redner noch mit herzlichen Worten der in letzter Zeit heimgegangenen Mitglieder der Allianz, als: Merle d'Aubigné, Graf Gasparin, Generalsuperintendent Hoffmann, Norman McLeod, Henry Alford, Dr. Guthric, Bischof McIlvain und Dr. Schmucker.

Auf der Plattform der großen Halle, die sinnreich decorirt war mit den Namen der Reformatoren im weitern Sinne und verschiedenen Wahlsprüchen („Unum Corpus sumus in Christo", 1846—1873; „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas"; „E pluribus unum"), saßen neben bekannten Persönlichkeiten von New York &c. folgende fremde Delegaten: Dr. Payne Smith, Dekan zu Canterbury; Lord Alfred Churchill von London; Rev. J. Davis, Secretär der britischen Allianz; Graf Andreas von Bernstorff, deutscher Legations-Secretär; Prof. Stanley Leathes von London; P. W. Arnot von Edinburg; Dr. Angus von London; Dr. Fisch von Paris; Prof. Charles Reed von London; Dr. Parker, Verfasser des „Ecce Deus"; Prof. Astié von Lausanne; Dr. J. Stoughton von London; Prof. Decoppet von Paris; P. Matteo Prochet von Genua; Dr. Reichel aus der Schweiz; Dr. Dorner und P. Noel von Berlin; Dr. Spieß von Jena; P. H. Krummacher von Brandenburg; P. L. Witte von Koethen; Dr. Kraft und Dr. Christlieb von Bonn; Dr. Zimmermann von Leipzig; Rev. Cohen Stuart von Rotterdam u. A. — Von amerikanischen Delegaten zählt der Bericht, der uns vorliegt, nicht weniger als 36 namhaft auf; wir müssen sie des Raumes wegen übergehen, werden jedoch im Laufe der Verhandlungen mit dem Einen und Andern näher bekannt werden, resp. einem alten Bekannten begegnen.

Die oben mitgetheilte Begrüßungsrede wurde erwiedert von Lord Churchill, Dr. Stoughton, Dr. Fisch, Dr. Conlin von Genf, Dr. Dorner, Dr. Christlieb, Cohen Stuart, Rev. Narayan Sheshadri von Bombay in Indien und Prof. Reed. Wir heben aus ihren Ansprachen das Wichtigste heraus. Zunächst überbrachte Lord Churchill einen schriftlichen Gruß und Segenswunsch von dem britischen Zweig der Allianz an die Versammlung in New York, den er mit einigen herzlichen Worten begleitete. Darauf hielt der greise Dr. Stoughton eine beredte und eindringliche Ansprache, indem er zunächst darauf hinwies, daß diese Versammlung die größte und bedeutendste sei, die die Welt je gesehen. „Freie Männer hätten sich aus freiem Antriebe hier zusammengefunden, hätten Tausende von Meilen nicht auf's Machtgebot eines Papstes, sondern aus freiem Wunsch und Willen durchkreuzt; nicht um eine neue Wahnlehre in die Welt zu schleudern, oder um den reinen wissenschaftlichen Sinn durch Syllabus

und Infalibilität zu knechten, sondern um Zeugniß abzulegen von der Macht des Protestantismus, der heute noch ebenso laut gegen Irrlehren und römische Dunkelmänner protestire, wie vor 300 Jahren." — Nach ihm sprach Dr. Fisch von Paris. In Frankreich, sagte derselbe, käme er sich unter den Katholiken als Protestant isolirt und verlassen vor, hier sei ihm wohl, hier fühle er sich heimisch. Er erinnerte die amerikanischen Republikaner daran, daß sie jenseits des Meeres in Frankreich eine Schwesterrepublik hätten, und hoffte, daß Amerika's ernste Sympathien mit seinem unglücklichen, von außen und von innen schwer heimgesuchten Vaterlande seien. Wir Alle hätten gegen Papst und Jesuitentücke zu kämpfen; mögen wir denn den Wahlspruch auf der amerikanischen Fahne: E pluribus unum! zu dem unsern machen. — Dr. Coulin sagte: er habe seit vielen Jahren das ernste Verlangen gehabt, nach Amerika zu kommen und dies classische Land der religiösen Freiheit zu sehen. Die Worte, die er aus Dr. Adams Munde gehört und die Jedem zu Herzen gehen müßten, werde er nimmer vergessen. Man habe schon gesagt, die evangelische Allianz sei eine unpraktische Sache; aber es sei eine der wirksamsten Unternehmungen, die man sich nur denken könne. Er erinnerte daran, daß im Himmel aller denominationelle Unterschied verschwunden sein, und daß es dort nur noch Christen geben werde. Wie mannichfaltig auch die Zweige der christlichen Familien seien, die von den hier Versammelten repräsentirt werden, sie Alle sind einig in dem Wunsche, daß die Allianz Erfolg haben möge. — Dr. Dorner, der gelehrte Theologe und Verfasser des berühmten Werkes: „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi", bereits ein hochbetagter Mann, sprach nur wenig, aber ernst und gediegen, wie alle deutschen Redner. Er bezeugt für's Erste die freundliche Gesinnung und Zustimmung seiner Landsleute; bedauert aber, daß die berühmtesten, kräftigsten und treuesten Arbeiter für die Interessen der evangelischen Allianz von uns geschieden seien. Doch sie empfingen nun unzweifelhaft den Gnadenlohn, der den Frommen im Himmel aufbehalten sei. „Zu ihnen gehört mein theurer Freund Dr. Hoffmann." Auch der gelehrte Dr. Tischendorf von Leipzig fehle unter den Anwesenden, weil ihm sein Kommen durch eine plötzlich eingetretene Krankheit unmöglich gemacht worden sei. Die Zwecke der evangelischen Allianz, sagt er, sind uns allen klar, und wir hoffen, daß sie alle Denominationen vereinigen und mit dem Bande christlicher Einheit umschlingen wird. — Dr. Christlieb, ein noch jüngerer, rüstiger Mann, von seltener Beredsamkeit und Begabung, auch des Englischen vollständig mächtig (alle Redner sprachen bei dieser Gelegenheit englisch), sagte Folgendes: „Unsere Versammlung ist bereits mit einer andern, die in einem andern Lande vor wenigen Jahren stattgefunden hat, verglichen worden; es war das ökumenische Concil zu Rom. Ich will auf eine noch frühere Versammlung zurückweisen. Vor mehr denn 1400 Jahren fand eine Art von Allianz zu Ephesus statt. Die zum Theil ebenfalls sehr weit hergekommenen Mitglieder sind ähnlich wie auf dem vaticanischen Concil empfangen worden. Man begrüßte sie mit den Worten: „Meine Brüder, ich grüße euch im Namen Mariä, der Mutter Gottes, die euch wohlbehalten über den Ocean hieher

gebracht hat." Ich dagegen, der ich aus dem Lande komme, wo die Reformation ihren Ursprung genommen hat, begrüße euch nicht im Namen der Maria, sondern im Namen unseres hochgelobten Heilandes. Die deutschen Abgeordneten bringen ihren demüthigen Dank dem Allmächtigen Gotte dar, der sie unversehrt an diese Küste gebracht. Der Empfang, der uns hier zu Theil geworden ist, übersteigt alles, was bei frühern Versammlungen der Allianz geschehen. Ich kann die Empfindungen der deutschen Delegaten kaum würdig genug ausdrücken, sonderlich in eurer Sprache, in der es mir zu Muthe ist, wie dem jungen David, als er in der Rüstung Sauls einherschreiten sollte. Wir haben Gelegenheit gehabt, euer großes Land zu sehen, und wir haben einen unauslöschlichen Eindruck bekommen, den wir mit nach Hause nehmen, und der uns nützlich sein wird für unsere ganze Lebenszeit. Wir sind alle hierher gekommen, um die Zwecke der evangelischen Allianz zu fördern; aber Jeder hat noch seine besondern Zwecke. Der Eine wünscht eure Institute kennen zu lernen, ein Anderer eure Lebensweise, eure Predigtweise, die Früchte eurer religiösen Freiheit u. s. w. Ihr wißt sehr wohl, daß Deutschland seit langer Zeit der Schauplatz großer geistiger Kämpfe ist. Wir hoffen hier gestärkt zu werden in unserm Glauben durch eure Theilnahme und durch die Festigkeit eures Glaubens. In dieser frohen Ueberzeugung hoffen wir, daß der Protestantismus stets unüberwindlich sein wird im Kampfe gegen allen menschlichen Irrthum. Ich weiß, daß es Viele giebt, die der Erwartung leben, daß eine größere Einigkeit von dieser Versammlung resultiren wird, und daß sie dafür ihre Gebete emporsenden. Wir Deutsche wollen euch, ihr evangelischen Brüder, ein thatsächliches Zeugniß geben, wie man zusammen arbeitet und den Zwiespalt vergißt. Hier reiche ich meine Hand den Brüdern von Frankreich, die Hand der Liebe und des Vertrauens. Die Väter unseres Glaubens sind bereits einig vor dem Throne Gottes, und ihre Kinder sollen auch einig sein. Diese Einigkeit soll erstrebt werden, und wir sind sicher, daß der Protestantismus vorwärtsschreiten wird, bis die ganze Welt zu den Füßen Jesu versammelt ist! — Der holländische Delegat Cohen Stuart erinnerte an die frühern Beziehungen seines Landes zu Amerika und an die vielen holländischen Namen, die fort und fort in diesem Lande davon zeugen. Er sei zwar allein herübergekommen, aber hinter ihm ständen noch Viele, die ihn gesandt hätten, und die Eins mit ihm seien in Christo. Der Redner schloß damit, daß er die Arbeit der letzten Allianz-Versammlung zu Amsterdam kurz recapitulirte. — Hierauf folgte Sheshadri, ein bekehrter Brahmine, in seiner Nationaltracht und redete die Versammlung also an: Herr Präsident, meine Damen und Herren! Ich erscheine diesen Abend vor euch in einer etwas andern Eigenschaft als meine theuren Brüder, die vor mir aufgetreten sind. Ich erscheine als eine von euren eigenen Früchten. Ich habe manche Prophezeihung gehört, die Mission sei eine verfehlte Sache. Meine Erscheinung in eurer Mitte straft solche Reden Lügen. Statt dessen hat sie Erfolg gehabt, Erfolg nicht nur in meinem eigenen Falle, sondern Erfolg in hunderten und tausenden von Beispielen in meinem Vaterlande. Es war eine Zeit, wo es wenig Leben bei uns gab. War England alt ge-

worden, so war Indien lange, lange vorher todt gewesen. Aber es hat nun eine Auflebung in jenem Lande stattgefunden; und wir hoffen, daß die Zeit kommen wird, wo wir eine Auflebung durch die ganze Länge und Breite jenes Landes haben werden. Ich kam zu dieser Allianz mit den größten Erwartungen, und ich habe nicht den geringsten Zweifel, daß dieselben werden erfüllt werden; nicht weil ich an die Macht der Sympathie oder an die günstigen Umstände glaube, sondern weil ich an die Bibel und ihren hohen Werth glaube. Ich bin voll der herrlichsten Hoffnungen. In meinem Vaterlande waren wir in verschiedene „Secten" (Kasten) getheilt: Brahminen, Krieger, Kaufleute und dienende Klassen; aber nach dem Willen unseres himmlischen Vaters, der nur Einer ist, sollen auch Seine Kinder Eins sein, und Seines Herzens Verlangen ist es, daß wir in Einen Liebesbund vereinigt werden. Wir hoffen, daß Nationen mit Nationen und unzählige Individuen mit einander Eins werden. Wie kann das geschehen? Durch Ausführung des Zweckes, den unsere Gesellschaft (die Allianz) sich vorgesetzt hat. — — — Es gab eine Zeit wo es den Missionaren nicht erlaubt war, den Fuß auf unsern Boden zu setzen; aber sie haben ausgeharrt, bis Wunder geschehen sind. Es scheint mir, daß die evangelische Allianz dieses Ziel als ihren Hauptwunsch hegt. Es ist nicht nöthig, daß wir Alle Missionare oder Prediger werden, um dieses Ziel zu erreichen, sondern nur, daß wir Alle Eins sind in dem Herrn Jesu. Wenn ich wieder in meine Heimath zurückkehre, werde ich diese segensreiche Wahrheit mit mir nehmen. Es wurde mir gesagt, als ich wegzog, ich würde hier ebenso Kasten finden wie dort. Ich werde den Leuten mittheilen, daß, obgleich es auch hier in gewisser Beziehung Kasten giebt, sie doch Alle Eins sind in den großen ewigen und wesentlichen Heilswahrheiten." Der Redner gab zum Schlusse noch einen kurzen Bericht über seine eigene Missionsthätigkeit in Indien und zeigte, welch eine große Macht der Missionar sei. — Der letzte Redner an diesem Abend war Professor Reed, Mitglied des Parlaments für London. Weil es schon spät war, faßte er sich kurz, und das wollen auch wir nicht vergessen. Er bezeugte seine tiefe Ergriffenheit in diesem Momente und seine herzliche Dankbarkeit für das, was Dr. Adams gesagt. Obgleich er schon vielen Versammlungen in seinem eigenen Lande beigewohnt, habe er doch nie eine bessere Stimmung bei dem Auditorium gefunden, als diesen Abend hier. Indem er dann noch auf die Spaltungen und Streitigkeiten in seinem Vaterlande und die Scheidewand zwischen Geistlichen und Laien, sowie auf den Ausschluß der Frauen drüben hingewiesen, schloß er mit den Worten: Die evangelische Allianz hat den Zugang geöffnet, durch welchen die Geistlichen mit ihren Heerden zusammen eingehen und über die große Reichsanstalt des Herrn in dieser Welt gemeinsam verhandeln können.

Freitag, den 3. October.

An diesem Tage begannen die Verhandlungen der Allianz in der großen Steinway-Halle bei überfülltem Hause. Sie wurden eingeleitet durch Gesang (Doxologie), Gebet, Schriftlection und Glaubensbekenntniß. Darauf folgte

eine Ansprache von Dr. Dodge, Präsident des amerikanischen Zweiges der Allianz. Er begrüßte die fremden Delegaten und Gäste im Namen seiner Gesellschaft, die er vertrat, indem er ebenfalls den Zweck der Allianz überhaupt und dieser Versammlung insbesondere pointirte.

In einigen kräftigen Zügen malte er dann das schnelle Wachsthum nnseres Landes, dessen Population innerhalb eines Menschenalters in der Stadt New York von 70,000 auf eine Million und in der ganzen Union von sechs Millionen auf 40 Millionen angewachsen sei. Sodann wies er darauf hin, wie die verschiedensten Elemente und Nationalitäten sich hier zusammenfänden, und wie wir daher vor Allem auf jeglichem Gebiete, weltlichem und geistlichem, der Einigung und Einigkeit im Streben und Schaffen bedürften.

„Lasset uns darum, so schloß er, mit Gottvertrauen und weiser Mäßigung an unser großes Werk gehen. Ein Kampf gegen Atheismus, Socialismus und Jesuitismus ist zu kämpfen. Wir haben ein christliches Zusammenwirken aller unserer Kräfte nöthig, um ihn siegreich zu Ende zu führen. Möge der Gott der Liebe uns dazu seinen Segen geben!"

Demnächst organisirte sich die Versammlung und der zum Präsidenten erwählte Dr. Theo. Woolsey von New Haven eröffnete die Verhandlungen mit einer kurzen Anrede, in welcher er nochmals auf die Grundsätze und den Zweck der Allianz hinwies. Sodann verlas der Dekan, Dr. Payne Smith von Canterbury, ein Begrüßungsschreiben von seinem Erzbischof, dem Primas der englischen Staatskirche, an die evangelische Allianz. In demselben spricht der anglicanische Prälat den Wunsch und die Hoffnung aus, daß Gottes Segen mit den Verhandlungen der Allianz sein möge. Nie, seit den Tagen der Reformation, sei ein einheitliches und inniges Zusammenwieken der ganzen christlichen Kirche so nothwendig gewesen, wie gerade in unseren Tagen, wo der Unglaube und Aberglaube das Haupt so hoch erheben.

Hierauf verlas P. L. Witte von Köthen in englischer Sprache einen Bericht von Professor Tholuck von Halle über den Stand des Christenthums und der evangelischen Theologie in Deutschland, den wir hier der Wichtigkeit wegen so ausführlich als möglich wiedergeben wollen.

Referat des Professors Tholuck über den gegenwärtigen Zustand der Theologie und des Christenthums in Deutschland.

„Schon manchmal, so beginnt der wohlbekannte und hochgeachtete Nestor der deutschen Theologie, sind wir von Ihren Landsleuten mündlich und schriftlich gefragt worden, welches der gegenwärtige Zustand des Christenthums und der Theologie in Deutschland sei? (Der Verfasser wünschte so gerne diese Frage mündlich beantworten zu können; allein er muß sich begnügen, dies hiermit schriftlich zu thun.)

Es ist das Leben eines Theologen, das ich hier skizzire, das Leben eines Mannes, der mit Hohen und Niedern, mit Königen, Fürsten, Gesandten, Gelehrten und Künstlern in Berührung kam und Theil nahm an allen kirchlichen Bewegungen seines Zeitalters, welche stattgefunden haben in Deutschland Frankreich, der Schweiz, Holland und Schweden.

Es gab eine Zeit, wo ich kaum gedacht hätte, daß es das christliche Leben und die Theologie sein würde, welche zu vertheidigen ich als meine Lebensaufgabe betrachtete. Ich wuchs auf in der Entfremdung vom Evangelium und war weit entfernt davon, mich dem Studium der Gottes-Gelehrsamkeit zu widmen. Als ich das Gymnasium verließ, hatte ich, einem deutschen Brauch gemäß, einen Vortrag über ein selbstgewähltes Thema zu halten. Ich nahm zum Gegenstand „die Ueberlegenheit (Superiority) der orientalischen Welt über die christliche." Ich hatte mich dem Studium der orientalischen Sprachen gewidmet; sie blieben auch während meiner Universitätszeit der Mittelpunkt meiner Studien. Ich begann meine akademischen Studien nach dem großen französischen Krieg, zu einer Zeit, wo in Deutschland und besonders in Preußen ein neues Glaubensleben erwachte und sowohl in die Kirche als in die theologische Wissenschaft eindrang. Auch in Breslau, wo ich meine Studien begann, zeigtensich einige leichte Spuren dieser Erweckung; hauptsächlich aber war es Berlin, wo das Evangelium immer mehr Boden gewann in den höheren Kreisen, besonders in denen des Hofes. Dorthin kam ich 1816, um meine Studien fortzusetzen. Ich wurde in mehrere Kreise hochgestellter Männer eingeführt, welche mich bekannt machten mit dem christlichen Glauben und dem christlichen Leben. Ich setzte jedoch meine orientalischen Forschungen eifrig fort und dachte nicht daran zum Studium der Theologie überzugehen. Es kamen aber Kämpfe und Anfechtungen, welche es mich als die erhabendste Bestimmung eines Menschen betrachten ließen, ein Diener Christi zu werden. In Folge von zu anstrengenden Arbeiten bekam ich Blutspeien und ward genöthigt, über ein Jahr lang meine Vorbereitungen auf ein akademisches Lehramt zu unterbrechen. Während dieser Zeit drängte sich mir in meinem Gewissen die Frage auf: wenn Dein Ende gekommen wäre, würdest Du fähig sein, Dich selbst zu rechtfertigen vor Ihm, welcher sein Evangelium kund gethan hat nicht bloß um die Wissenschaft zu fördern, sondern daß Du auch Andere zu derselben segensreichen Erkenntniß führen möchtest, welche Dich erfüllt hat? Dann that ich Gott das Gelübde in meiner Seele, daß, wenn es Ihm gefiele mir wieder eine bessere Gesundheit zu schenken, ich keinen andern Beruf erwählen würde, als das Leben eines Missionars im Morgenlande, ein Entschluß, zu dem ich geführt wurde durch die Lectüre des Lebens der Märtyrer. Durch die Bekanntschaft mit dem englischen Gesandten zu Berlin, Hr. George Rose, wurde ich ermuthigt, meine Dienste der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft anzubieten und ward mir eine Agentur jener Gesellschaft auf Malta angeboten. In der Hoffnung, daß mein noch sehr schwacher Gesundheitszustand mir erlauben würde, mich den Pflichten dieser Stelle zu unterziehen, war ich im Begriffe zuzusagen, als es mir klar wurde, daß der Herr mich zu einem noch höheren Posten bestimmt habe.

Ein neuer Anfall von Blutspeien zwang mich, einstweilen den an mich ergangenen Ruf noch auszusetzen; da fragte die preußische Regierung bei mir an, ob ich nicht geneigt wäre, den Lehrstuhl für hebräische und orientalische Literatur an der Universität zu Berlin einzunehmen, der gerade damals durch

Dr. de Wette's Rücktritt vacant geworden war. So kam ich unvermuthet in die theologische Fakultät hinein. Auch mit meiner Gesundheit besserte sich's wieder um dieselbe Zeit, und es möge mir erlaubt sein, zu sagen, daß hinfort der Grundsatz meines Lebens das berühmte Wort Zinzendorf's war: „Ich habe nur eine Passion und das ist „Er" und Er allein!" Seelen zu Christo zu führen, war von dieser Zeit an die tägliche, nein die stündliche Aufgabe wie Freude meines Lebens. Die Erklärung des alten und des neuen Testamentes, die Literaturgeschichte des Orients und des Occidents, die Abfassung von wissenschaftlichen Abhandlungen und populären Erbauungsbüchern, vor Allem aber der Verkehr mit der akademischen Jugend füllte jede Stunde meines Daseins aus. Und doch blieb mein Durst, Seelen zu retten, ungestillt. Jeden Tag flehte ich zu Gott, daß es ihm gefallen möchte, mich an den Ort zu berufen, wo hundert Jahre zuvor, August H. Francke sein Waisenhaus gegründet und durch seine Reden auf der Kanzel und auf dem Katheder eine gläubige Gemeinde gesammelt hatte, die er lehrte, daß die erste Station auf dem Wege zum Baume der Erkenntniß der Baum des Lebens sei. Was die Seele des Jünglings inbrünstig erfleht hatte, ist dem Manne zu Theil geworden; jedoch erst nach einem schweren Kampf. Zurückgekehrt von einer wissenschaftlichen Reise nach England und Holland, welche mir die Liberalität unserer Regierung möglich gemacht, wurde ich berufen, den Lehrstuhl des Professors Knapp zu Halle, der eben verstorben war, einzunehmen.

Ungeachtet der mancherlei Opfer, die mein Herz zu bringen hatte, folgte ich dem Ruf mit Freuden. Es wäre hier außer Ordnung, einen vollständigen Bericht zu geben von all den theologischen Schulen, welche von der Zeit der Reformation an in der deutschen Kirche entstanden sind und welche zu dem Stand der Dinge geführt haben, den ich vorfand, als ich nach Halle zog.

Den Gliedern dieser Versammlung ist es im Allgemeinen bekannt, daß eine todte Orthodoxie das ganze 17. Jahrhundert hindurch in den Kirchen und auf den Hochschulen Deutschlands herrschend war; wie sodann Spener, jener Mann voll Glaubens und christlichen Lebens, durch Gottes Gnade berufen wurde, eine große Menge der armen Bewohner des durch den 30jährigen Krieg schrecklich verwüsteten deutschen Landes zur Frömmigkeit zu erwecken; wie durch ihn die berühmte Schule der „Pietisten" in Halle entstanden ist, deren Einfluß innerhalb des Zeitraumes einer Generation die Höfe, den Adel, die Geistlichkeit, ja die ganze christliche Bevölkerung aufweckte.

„Ebenso ist Euch, meine theuren Brüder, aber auch die Thatsache nicht unbekannt, daß der Pietismns, eines klaren Standpunktes zu sehr ermangelnd, und nicht vermögend genug das ganze menschliche Leben zu durchdringen und zu erneuern, eben deßhalb auf die Dauer nicht fähig war, seine Stellung zu behaupten gegenüber dem bezaubernden Einflusse jener frivolen Schule, welche unter dem Namen der „Aufklärung" bekannt ist und deren Anhänger sich anmaßten, die Geheimnisse des christlichen Glaubens durch den sogenannten „gesunden Menschenverstand" zu ergründen. Dieses Bestreben des „Rationa-

lismus," wie man die Richtung seit Anfang dieses Jahrhunderts nannte, hatte weit und breit im Lande einen unbestrittenen Besitz von den Kanzeln und Kathedern gewonnen. Nur einige schwache Zweige des Pietismus eines vergangenen Zeitalters wuchsen noch spärlich fort, bekannt unter dem Namen des „Supranaturalismus;" und zu Halle war ein einziger Mann, der, zwar schwach und schüchtern genug, es wagte, dem allmächtigen Rationalismus entgegen zu treten. Ich meine den Professor Knapp. Unter 900 Studenten hatte er nur 5 gefunden, welche, durch den Dienst eines christlichen Handwerkers erweckt, an die Gottheit Christi glaubten. Der akademische Lehrkörper hatte in Verbindung mit der ganzen Masse der Studenten eine Petition gegen meine Berufung nach Halle an den Minister der geistlichen Angelegenheiten gerichtet.

Ungeachtet aller Schwierigkeiten, mit denen ich zu kämpfen hatte, ist doch durch des Herrn Segen die Zahl der jungen Männer, die an Jesum Christum glaubten, von Jahr zu Jahr gewachsen. Ein neuer Geist ist in Deutschland aufgewacht. Die Drangsale, welche der (frühere) französische Krieg verursachte, das hohe Beispiel, das der König Friedrich Wilhelm III. sammt seinem Hause gab, der moralische Bankerott, welchen der armselige Rationalismus in den edlen und aufrichtigen Gemüthern gemacht hatte, die nach wahrem Troste verlangten und nicht nach leeren Phrasen — nach himmlischen Realitäten und nicht nach irdischen Raisonnements — alle diese Vorboten einer Veränderung trugen dazu bei, meine Stellung in Halle zu erleichtern und eine beständig wachsende Zahl von christlichen Studenten zu den Füßen des Herrn zu führen. Ein College von mir, Professor Wegscheider, hatte in einem seiner dogmatischen Werke erklärt: „In den wichtigsten Dingen der Religion und der Sittlichkeit stimmen alle Völker mit einander überein." Dr. Hase, ein junger Theologe an der Universität Jena, erhob in seinem ausgezeichneten und wichtigen Buch „Hutterus Redivivus" den Einwurf, daß Niemand, der in der Geschichte und Philosophie wohl bewandert sei, mit jener Behauptung übereinstimmen würde. Der hallische Rationalist nahm seine Behauptung zurück, indem er das „alle Völker" in „fast alle Völker" umänderte, eine sehr geringe Veränderung freilich, durch welche jedoch der Rationalismus, gemäß den Ideen der Theologie-Studirenden zu Halle, einen schweren, ja beinahe tödtlichen Schlag erhielt.

Noch ein anderes Element von größerer Bedeutung trug dazu bei, den Rationalismus in Mißkredit zu bringen. Ich meine das theologische System Schleiermacher's, welches die obsoleten Namen „Rationalismus" und „Supranaturalismus" nicht unter sich befassen läßt. Eine neue Prüfung des wirklichen Wesens der Religion hattte Schleiermacher gelehrt, daß die herkömmlichen Definitionen der Sache nicht entsprächen. Ihm war Religion das Gefühl der absoluten Abhängigkeit von Gott und das Bewußtsein der Sünde und der Erlösung durch Christum, welche Definition noch in keinem dogmatischen System consequent genug durchgeführt worden ist.

Alle philosophischen Begriffe und Definitionen, alle metaphysischen Untersuchungen, kurz Alles das was nicht durch eine strikte Folgerung aus dem

tiefen Gefühl der Sündhaftigkeit und dem Bewußtsein der Erlösung abgeleitet werden konnte, war von dem dogmatischen Systeme Schleiermacher's ausgeschlossen. Die Folge davon war, daß eine große Zahl von Solchen, welche eine Abneigung gegen die Unbegreiflichkeiten des alten dogmatischen Systems fühlten, mehr für die christliche Frömmigkeit gewonnen wurden, während nicht Wenige unter den orthodoxen Christen, indem sie ihr Bekenntniß etwas modificirten, eine vermittelnde Stellung zwischen den beiden streitenden Parteien einnahmen, eine Stellung, welche hauptsächlich in den höheren Kreisen in Preußen Gunst fand. Obgleich Schleiermacher fortwährend Gegner hatte, zu welchen im Anfange auch ich gehörte, so muß doch anerkannt werden, daß sein Einfluß die Religion selbst bei Spöttern immer mehr zu Ehren brachte."

„Der verstorbene König (Friedrich Wilhelm IV.) und sein Vater haben nicht wenig dazu beigetragen, den christlichen Glauben in ihrem Lande zu erheben. Friedrich Wilhelm III. berief fromme Männer zu seinen Räthen und betraute andere mit den höchsten kirchlichen Stellen. Unterstützt durch seinen Minister v. Altenstein, durch seinen Adjutanten General v. Witzleben und andere Männer von ähnlicher religiöser Ueberzeugung, begünstigte er die christlichen Gesellschaften, widmete sich selbst liturgischen Studien zum Zwecke der Reform des öffentlichen Gottesdienstes und förderte verschiedene andere kirchliche Bestrebungen. Eine noch günstigere Aussicht eröffnete sich für die letzteren überhaupt, als Friedrich Wilhelm IV., der große und begabte Sohn von Jenem, den Thron bestieg. Sein Glaube war nicht der der alten Orthodoxie, sondern einer neuern Frömmigkeit, genährt theils durch philosophische Speculation, theils durch ästhetische Studien. Von demselben Charakter waren die religiösen Ansichten und Gesinnungen seiner höchsten Beamten, besonders seines persönlichen Freundes, des Ministers Eichhorn, der seinerseits ein intimer Freund von Schleiermacher war. Es war nicht die Orthodoxie Hengstenberg's, sondern eine mehr freie Theologie, welche durch den verstorbenen König besonders begünstigt wurde, eine solche, wie sie in Euren Congregationalisten-Schulen gepflegt wird. Seitdem Johann Sigismund, Churfürst von Brandenburg, die lutherische Confession, welche bis dahin im Lande herrschte, mit der reformirten vertauscht hatte, haben unsere preußischen Regenten mit ihren Familien immer den Geist der Toleranz geübt und eine Vereinigung der verschiedenen Denominationen der Protestantischen Kirche anzustreben gesucht. Es möge uns gestattet sein zu erinnern, daß auch unter der preußischen Bevölkerung die Tendenz nach einer Union beständig gewachsen ist, seitdem im Jahr 1817 eine „vereinigte evangelische Kirche" im Lande begründet worden. Eine neue Epoche jedoch mag datirt werden von dem Auftreten Hengstenberg's und der Erscheinung seiner „Evangelischen Kirchenzeitung" seit dem Jahr 1829; insofern als es scheint, daß in Folge seines Einflusses die orthodoxe Partei der Kirche, welche bis zu jener Periode einen mehr milden biblischen Charakter hatte, nach und nach mehr polemisch und aggressiv wurde. Bei Allem dem muß anerkannt werden, daß Hengstenberg's hervorragendes Talent seine Zeitung zum Haupt-Blatte in Deutschland machte, das alle christlichen Elemente

sammelte und stärkte. Im Anfang waren alle Streitigkeiten gänzlich ausgeschlossen; als aber die Wogen der Lutherischen Strömung höher gingen und Hengstenberg selbst mit fortgerissen wurde, entfaltete seit 1844 die Evangelische Kirchenzeitung, ohne mit der unirten Kirche in Preußen zu brechen, das Banner des Lutherischen Confessionalismus, so zwar, daß sie zur selben Zeit einen mächtigen Anstoß zur lutherischen Separation gab.

Lassen Sie mich nun zur letzten Periode meines Lebens übergehen. In dem dritten Decennium unseres Jahrhunderts lenkte die beherrschende Macht Eines Geistes die Gedanken der Menschen von der Theologie auf die Bahn der Philosophie, indem er an die Stelle religiöser Ziele philosophische Probleme setzte. Im Jahr 1818 wurde Hegel auf einen Lehrstuhl der Berliner Universität berufen und begann daselbst seine philosophischen Vorlesungen. Man konnte schwerlich irgend welche christliche Tendenzen in seinem Leben oder in seinen Schriften vor der Berliner Periode erkennen. Es war die Athmosphäre von Preußen's Hauptstadt und die Verbindung mit einer frommen Gattin, welche sowohl seinem Geiste als seinem philosophischen System christliche Prinzipien einprägten. Nach seinem Tode theilte sich seine Schule in zwei Parteien. Die Minorität, mit Göschel an der Spitze, neigte sich dem lutherischen Bekenntnisse zu, während Andere, durch den Geist von Spinoza beeinflußt, geradesweges dem Pantheismus zueilten, besonders Strauß. Eine Zeit lang war der religiöse Conservatismus begleitet gewesen von dem politischen Conservatismus im Geiste der „Heiligen Allianz" zwischen Rußland, Preußen und Oesterreich; in Frankreich ward er unterstützt durch den politischen Absolutismus unter den Bourbonen bis zum Jahr 1830; allein durch die Juli-Revolution ward der römisch katholische Absolutismus zertrümmert. Der Sieg des politischen Liberalismus bahnte den Weg für die radicale Hegel'sche Schule, zuerst in Deutschland und nachmals in der Schweiz. Allein die Wirkung dieser neuen Bestrebungen auf die Theologie war nicht sowohl eine antichristliche Philosophie als vielmehr eine neue historisch kritische Schule der Theologie in's Dasein zu rufen und zwar durch Baur in Tübingen. Im Anfang schien dieser große Würtembergische Gelehrte sich der Zerstörungsmacht seiner Prinzipien nicht bewußt gewesen zu sein. Aber als er Schritt für Schritt den Schleier lüftete, welcher seine negative Position verdeckt hatte, wurde es klar, daß sein System des Christenthums, welches auch die leisesten Spuren des Uebernatürlichen wegfegte, nichts anderes mehr war, als ein rationalistisches Product von dialectischen Beweisführungen, denen auch die Geschichte selbst sich fügen mußte. Von Baur ist ein willkürlicher, wenn auch oft geistreicher Kriticismus ausgegangen, der gegenwärtig sein Centrum in Zürich hat und am weitesten verbreitet ist in der Schweiz und in Holland, und mehr oder weniger bekannt wird in dem s. g. Protestanten-Verein in Deutschland.

In Preußen wurden die destructiven Mächte erfolgreich niedergehalten bis zu dem Sturze des Ministers v. Mühler. Selten ist ein Mann von dem Volke so verachtet oder von den entgegengesetzten Parteien mit solcher einmüthigen Gehässigkeit angegriffen worden, als dieser treue und glaubensvolle Diener

Christi. . . . Mühler wurde entlassen. Es kann nicht behauptet werden, daß unter der Verwaltung seines Nachfolgers irgend ein antichristliches oder antikirchliches System eingeführt worden sei. Aber das kann nicht geleugnet werden, daß das gerade Gegentheil von dem eingetroffen ist, welches die Hoffnung der ganzen evangelischen Partei in Deutschland war; der unvergleichliche Sieg, den Gott uns in dem letzten Kriege geschenkt, hat uns nicht erneuert im Glauben und in der Erhebung unserer Seelen zu Ihm. Im Gegentheil, die neue Epoche, die begonnen hat, kündigt, so weit Menschenaugen zu sehen vermögen, eine fortschreitende Auflösung des positiven Glaubens und des christlichen Lebens an; und dies ist nicht nur der Fall in einzelnen Theilen der Heimath, sondern durch ganz Deutschland. Indeß, ob, was der Beginn eines wirklichen Zerfalles zu sein scheint, sich auch als solchen erweist und bis zu welcher Ausdehnung, — wir wissen es nicht. Die Kirche, die Theologie, das christliche Leben, sie haben ihre Fortschritte und ihre Rückschritte gehabt; und es wird auch künftig nicht anders sein. Unsere Erkenntniß und unsere Sittlichkeit wird immer abwechselnd voran= und zurückschreiten; und als Rivalin zu dem Reiche des Herrn wird das Antichristenthum bleiben und fortfahren zu wachsen, bis es durch den letzten Sieg zerstört wird. Wolle der Herr uns helle Augen und warme Herzen geben, auf daß aus all den Verirrungen seiner Kirche, die bis hieher stattgefunden, uns ein bleibender Gewinn entspringen möge! Amen."

Nach einem kurzen Schlußwort von Seiten des P. Witte, das derselbe diesem schriftlichen Vortrag beifügte und worin er die persönlichen Verdienste seines geliebten und hochgeehrten Lehrers um die Erneuerung und Verjüngung der Theologie und der Kirche in Deutschland noch mehr hervorhob, trat der beredte Prediger der Waldenser=Kirche, Matteo Prochet von Genua, auf und referirte über

den religiösen Zustand in Italien.

Ein sehr verwickelter Zustand sei das, begann der Redner. „Die römisch=katholische Religion ist die Religion des Staates," so laute der erste Artikel der italienischen Constitution. Und in der That, 25 Millionen Einwohner seien durch die Priester getauft, stünden unter der Aufsicht der Priester und verliehen Italien den Namen eines römisch=katholischen Landes. Um nun auf der einen Seite von den mannigfachen Schattenseiten des Romanismus, auf der andern von den verschiedenen Bestrebungen des Protestantismus einen getreuen, unparteiischen Bericht zu geben, entwirft der Redner eine Reihe von Gemälden, die wir hier nur kurz skizziren können. „Zuerst kommt der ehrwürdig aussehende, alte Mann, den seine Anhänger den engelgleichen Stellvertreter Christi, den unfehlbaren Repräsentanten Gottes auf Erden nennen. Was immerhin derselbe als Mensch sein mag, er ist sich der Verminderung seiner Macht und seines Einflusses bewußt, und je und je bezeugen seine Worte die Verbitterung seiner Gefühle, da er sieht, wie seine Kinder ihm den Rücken kehren. Doch, er hat noch eine glaubenstreue Schaar, die alles Mögliche versucht, um den Verlust der Deserteure zu ersetzen — durch verdoppelte Thätigkeit und eifrige Fürbitten."

2. Der Klerus schaare sich, mit wenigen Ausnahmen, immer dichter um den heiligen Stuhl, entschlossen, mit demselben zu stehen oder zu fallen. Der unbedingte Gehorsam gegen den Papst und das Opfer der persönlichen Freiheit auf dem Altare der Kirche scheinen in den dunkelsten Zeiten der Vergangenheit nicht größer gewesen zu sein. Die alten Streitigkeiten zwischen der Welt- und Ordens-Geistlichkeit und zwischen den einzelnen Orden unter einander seien verstummt. „Ein gemeinsamer Feind steht vor ihnen — das Licht; und sie sind entschlossen, — es auszulöschen." Der Redner bezweifelt, daß alle Priester wirklich das glauben, was Rom lehre. Vor mehreren Jahren hätten 9000 Priester eine Petition an Pius IX. gerichtet, worin sie ihn baten, um des Landes und um der Religion willen die weltliche Herrschaft niederzulegen. Der Papst verweigerte es, und jene 9000 Priester lehren heute, daß die weltliche Gewalt von Gott sei. Kurz, „der Geist Savonarola's ist verschwunden aus Italien; wir können keine Reformation von den italienischen Priestern erwarten." Italien hat keinen Döllinger, keinen Hyacinth; aber eine devote und energische Priesterschaft. Sie suchen den Boden, den sie verloren, wieder zu erobern mit einem Muth und einer Ausdauer, die einer besseren Sache werth wären. Der Beichtstuhl, diese mächtige Waffe Roms, macht seinen Einfluß unwiderstehlich von den Stufen des Thrones hinab bis zur geringsten Hütte. Gesellschaften aller Arten, welche sich wie Spinngewebe durch alle Klassen der Bevölkerung hindurchziehen, bedecken das ganze Land. Rettung der Seelen und Wohlthätigkeit ist das Motto, das in goldenen Lettern auf den Fahnen prangt; aber das Volk zu den „guten alten Zeiten" zurückzuführen, ist der eigentliche Zweck. Ihr Grundsatz ist: „Lasset uns die Frauen durch den Beichtstuhl, die Kinder durch die Schulen gewinnen, und die Nation wird uns gehören." Doch das „Mene, Mene, Tekel, Upharsin!" ist ausgesprochen über ihr System, seit jenem Tage, da ein alter Mann den gottlosen Angriff machte, mit zitternder Hand einen Juwel aus der Krone Gottes zu brechen. Aber der Kampf wird ein langer und sicherlich ein furchtbarer sein, denn wir haben nicht bloß mit Fleisch und Blut zu kämpfen. Lasset uns nicht vergessen, welches unser Antheil an diesem Kampfe ist.

3. Geschaart um die Priester sind die guten römischen Katholiken, die überzeugungsvollen, bigotten und fanatischen, gleichmäßig recrutirt aus den verschiedensten Classen, vornehmlich jedoch aus dem Adel und der Bauernschaft. Es gibt darunter ernste Seelen, die ein tiefes, religiöses Verlangen haben; aber obgleich sie sich nicht befriedigt fühlen von den römischen Lehren und Ceremonien, greifen sie doch darnach als dem einzigen Anker der Rettung, den sie kennen. Aber wie viele gibt es auch darunter, die abergläubisch und ohne wahre Religion sind, dagegen um so fanatischer, und die, wenn sie die Gewalt hätten, morgen die Bartholomäus-Nacht wiederholen würden!

4. Demzufolge finden wir eine ungeheure Anzahl der Bevölkerung, welche, während sie äußerlich römisch-katholisch bleibt, in der That zu keiner Religion gehört, wenn man unter Religion die persönliche Erkenntniß Gottes und die persönliche Gemeinschaft mit Ihm versteht. Sie sind römisch-katholisch

durch Geburt; Gewohnheit und Indifferentismus sind die losen Bande, die sie zusammenhalten. Frage Einen von ihnen, ob er an die Infallibilität des Papstes glaube, und er wird über deine Einfalt lachen; aber wenn Du ihm zumuthest, die natürliche Consequenz seines Glaubens zu ziehen und die Kirche des Papstes zu verlassen, so wird er Dich nicht verstehen.

5. Die religiöse Frage ist durch den Kampf der italienischen Nation viele Jahre hindurch gänzlich bei Seite geschoben worden. Der Gedanke der Befreiung des Vaterlandes vom staatlichen Joche verdrängte jeden anderen Gedanken. Italien ist nun frei und einig, und die religiöse Frage beginnt auf's neue die Aufmerksamkeit von vielen nachdenksamen Gemüthern zu erregen. Carlo Conzoni sagt in einem ausgezeichneten Artikel einer der besten Zeitschriften Italiens: „Wenn ein Volk sich auch volle Gewissensfreiheit errungen hat, so ist damit seine Arbeit noch nicht vollendet; es hat bloß die Mittel erlangt, seine moralischen und religiösen Bedürfnisse zu befriedigen; und in so weit, als es dies vernachlässigt, sinkt es und verfällt der Barbarei oder verliert sich selbst in einer verderbten Civilisation. So sollten auch wir Italiener keinen rein negativen Gebrauch von unserer religiösen Freiheit machen, indem wir uns selbst in die Arme des Scepticismus oder Indifferentismus werfen. Unsere politische Regeneration würde keinen Werth haben, wenn ihr nicht eine sittliche und religiöse Erneuerung folgen würde." Diese bezeichnenden Worte, heilsame Symptome der sittlichen Wiederherstellung Italiens, stehen, Gott sei Dank! nicht vereinzelt. Ein andrer ausgezeichneter Schriftsteller, der römische Graf Terenzio Mansioni, constatirt in seinen Erörterungen über die Religiosität in Italien und Frankreich die Thatsache, daß das erstere anfange sich unbehaglich zu fühlen unter dem Mantel seines religiösen Indifferentismus und beinahe instinktmäßig nach einer Befreiung von der römischen Tyrannei auf der einen Seite und von den trostlosen Lehren des Unglaubens auf der andern ausschaue. Noch andere Stimmen aus verschiedenen Theilen der Halbinsel werden laut, um die Aufmerksamkeit des Volkes diesem wichtigen Gegenstande zuzuwenden. Allerdings wird dem Volke durch seine Führer nichts Bestimmtes dargeboten, vielleicht wissen sie selber nichts Bestimmtes; aber ein sehr großer Schritt würde an dem Tage gemacht sein, wo das italienische Volk aufstehen und sagen würde: „Wir wollen eine Religion haben, an welche wir von ganzem Herzen und von ganzer Seele glauben können." Die Gesuche um Evangelisten, welche von Zeit zu Zeit von römischen Katholiken an die evangelischen Kirchen gerichtet werden, bezeichnen noch mehr die häufigen Symptome jenes verborgenen Werkes, welches zwar langsam, aber Schritt für Schritt sich in den italienischen Gemüthern vollzieht.

6. Hier sollte ich nun reden von den „Neu-Katholiken" oder den „freien Katholiken," und es würde sehr interessant sein, den Versuchen zu folgen, die sie machen, um die Bedürfnisse ihres mehr erleuchteten Gewissens mit den Forderungen einer Religion, die sie stets getäuscht hat, zu vereinigen. Manche von ihnen entfernen sich durch einen langsamen Prozeß Schritt für Schritt von der Kirche Roms, Andere halten in ihrem Herzen den Glauben an einen lebendigen Gott fest und dulden die sinnlosen Ceremonien als ein nothwendiges Mittel für den unwissenden Haufen, noch Andere unterscheiden die evangelische Moral von der Glaubenslehre, indem sie der ersteren folgen, mit der letzteren aber sich's sehr leicht machen. Allein die Zeit erlaubt uns nicht, auf das alles näher einzugehen, da wir noch eine andere Partei in's Auge fassen müssen, die einen ungeheuren Fortschritt in Italien macht — ich meine die Ungläubigen.

7. Die Zahl derjenigen, welche dazu gekommen sind alle Religion zu ver-

werfen, sei es aus einer mehr oder weniger philosophischen und logischen Folgerung, sei es aus bloßen Vorurtheilen, ist verhältnißmäßig klein; aber ihr Einfluß wächst täglich und durchdringt die Massen. Gleichviel, welche Namen sie führen, „Freidenker", „Positivisten" oder „Naturalisten", sie alle stehen auf derselben Plattform: „Kein persönlicher Gott, Schöpfer oder Richter; des Menschen Gewissen ist seine einzige Regel; die Religion der Humanität das einzige Band, das einst alle Nationen zu einer Familie vereinigen wird." Wenn sie Romanismus und Christenthum mit einander vermengen, ist es ihnen leicht zu zeigen, daß dasselbe in vollkommenem Gegensatz zu jeder Freiheit stehe, und Anhänger zu finden unter einem Volke, welches um so begieriger nach der Freiheit ist, je länger es derselben beraubt war. Nehmen Sie dazu die Neigung des natürlichen Menschen, in seinem Herzen zu sprechen: „Es ist kein Gott," so werden Sie alsbald die Größe der drohenden Gefahr begreifen.

Ich komme nun zu dem Theil meiner Rede, welcher zwar der kleinste, aber gerade hier der wichtigste ist. Ich bedaure sagen zu müssen, daß ich keinen Auftrag vom Papst habe. Die einzige Verbindung, die wir gehabt haben, ist die, daß ich alljährlich eine Excommunication empfange. — Unsere Gäste in Italien — diejenigen, welche dorthin kommen wegen der Kunst oder der Literatur oder Geschäfte halber — haben sich in Gemeinden von dreißig bis fünfunddreißig Personen organisirt. Ihr Einfluß ist von sehr geringer Bedeutung. — Mehrere protestantische Geistliche zu Genua und an andern Orten haben Versuche gemacht, das Volk zu evangelisiren, und verwenden für diese Zwecke ihre übrige Zeit. Erlauben Sie mir, mit der Waldenser Kirche zu beginnen, als der ältesten protestantischen Denomination. Die Namen von Luther, Calvin und Knox sind gestern Abend lobpreisend erwähnt worden — ich spreche von ganzem Herzen mein Amen dazu. Wir haben 6000 Communicanten mit 1200 Kindern in den Sonntagsschulen und ein wissenschaftliches Collegium mit 80 Zöglingen. Wir maßen uns nicht an, Italien Waldensisch zu machen, sondern seine Einwohner zu Christo zu führen. Der einzige Auftrag, den die Evangelisten empfingen, war: „Gehe Du auf dieses Feld, welches oftmals mit dem Blute Deiner Mitmenschen getränkt worden ist, predige das Evangelium, sei treu Deinem Meister, und Gott möge Dich segnen!" Jede Gemeinde, welche sie sammelten, war so frei wie der Vogel, dessen einziges Gesetz das Gesetz Gottes ist. Diese Gemeinden haben sich nun von selbst vereinigt. Sie erfreuen sich einer Zahl von 2000 Communicanten aus der Kirche Roms, mit 1500 Kindern in den Schulen und 1200 in der Sonntagsschule. Um zu zeigen, wie wenig sectirerisch wir sind, erinnere ich daran, daß dieselben eine theologische Schule in Florenz haben, welche für Studenten aller Denominationen offen steht; es wird nie verlangt, daß sie ihre Religion verlassen und eine andere annehmen. — Fast gleichzeitig mit den Arbeiten der Waldenser in Italien begannen die Bemühungen derer, welche aus der Schweiz, aus Deutschland, England und Frankreich kamen, um an dem Evangelisations-Werk zu helfen. Sie sammelten Gemeinden, welche ebenfalls zunächst keine Verbindung mit einander hatten. Später vereinigten sie sich und bildeten die „Union der freien Kirchen in Italien." Hier sind dieselben besser bekannt unter dem Namen der „Freien Kirche in Italien." Sie haben 28 oder 30 Gemeinden mit 1000 Communicanten, und wenn es möglich für sie sein würde, mehr gebildete und gelehrte Geistliche zu besitzen, so würden sie ein gutes Feld und einen großen Antheil an der Evangelisation unseres Landes haben. Diejenigen Kirchen, welche sich nicht mit der „Union" verbunden haben, und die sich die „christlichen Kirchen" in Italien nennen, bilden ungefähr dieselbe Anzahl. — Nächstdem kommen die Methodisten-

Brüder. Sie haben im Norden von Italien 12 und im Süden 7 Gemeinden gesammelt. — Die nächsten sind die Baptisten, welche ihren Namen ablegten, als sie hinüber kamen, ich weiß nicht, aus welchen Gründen. Sie nennen sich die „apostolische Kirche." Ich erwähne dies mit Rücksicht auf die anwesenden Baptisten, welche ihre Brüder unter diesem Namen nicht erkennen möchten. — Sodann haben wir die bischöflichen Methodisten. Sie eröffneten ihre Mission letztes Jahr und haben nun zwei Mann an der Arbeit, einen in Bologna, den andern in Rom. Im Ganzen haben wir 16 Denominationen. Die Literatur ist unsere schwache Seite, aber wir besitzen jetzt das Buch Gottes durch die ganze Halbinsel hindurch. Sechs evangelische Blätter werden gedruckt, außerdem eine Anzahl von Kinderzeitungen. Doch das ist nichts im Vergleich zu dem, was Noth thut. Die Frage ist, was werden wir zu lesen haben? Wir haben 17 Millionen Seelen, welche nicht lesen können. Die nächste Generation wird diese Zahl auf 8 Millionen reducirt sehen. Aber was werden sie lesen? Was sollen sie lesen, wenn sie dazu fähig sind?

Nun, ich will alles dies in wenige Worte zusammenfassen: Italien ist getheilt in oder wird bearbeitet von drei verschiedenen Elementen: den Priestern auf der einen Seite, den Evangelisten auf der andern und dazwischen von den Ungläubigen. Die Priester haben die Gewohnheit und die Gleichgültigkeit auf ihrer Seite; die Ungläubigen das natürliche Begehren des menschlichen Herzens; die Evangelisten haben das Evangelium für sich, welches den Sieg behalten soll. Die Danksagungen derjenigen, welche auf diesen Sieg hoffen und dafür arbeiten und beten, steigen auf zu dem Allmächtigen. Wollt Ihr Euch nicht mit uns darin vereinigen?

Der religiöse Zustand von Holland.

Die Nachmittagssitzung, in der Y. M. C. Association Hall, wurde mit einem Referat des P. Cohen Stuart von Rotterdam über den religiösen Zustand Hollands eröffnet. Der Referent erinnerte zunächst an die nahen Beziehungen seines Landes zu Amerika, indem er das erstere das geistige Vaterland von letzterem nannte, wie England das Mutterland sei. Holland, einst eine mächtige Republik, sei nunmehr ein kleines Königreich. Sein Name („Niederlande") bezeichne seine äußere Lage. Dieselbe hatte aber einen wesentlichen Einfluß auf die Entwickelung des Charakters und der Gemüther seiner Bewohner. Noch mächtiger aber wirkte die Geschichte des Volkes darauf ein. Der Redner verglich in beiderlei Hinsicht Holland und seine Bevölkerung mit Kanaan und dem alten Israel. Bei keinem anderen Volke der neuen Zeit sei die Geschichte mit der Religion so enge verknüpft, wie bei Holland. Seine Größe, seinen Ruhm und seine scharf markirte Individualität verdanke es dem Evangelium, speziell der großen Reformation des 16. Jahrhunderts. Es sei unmöglich, seine Geschichte richtig zu verstehen, wenn man dieses Faktum läugne oder übersehe. Für Andere war die Religion ein mächtiges Element der Entwickelung; für die Holländer war sie der wirkliche Keim der Nationalität, wie sie immer sein wird ihr Kern und Mark. . . . So wurde ein nationaler Charakter gebildet, der Charakter einer gewissen phlegmatischen Natur, ernst und würdevoll, sogar streng und rauh, in welchem mehr das tiefe Gefühl als die lebhafte Einbildung, mehr die Sinnigkeit als die Klugheit, mehr die Kraft zum Tragen und Ausdauern als die Neigung zum Handeln, weniger die Geschicklichkeit, etwas Neues zu unternehmen, als die Beharrlichkeit in dem einmal Unternommenen — vorherrscht; es ist überhaupt ein verständiger, beharrlicher, hartnäckiger, gewissermaßen träger und argwöhnischer, aber ordnungslieben=

der, ehrbarer, rechtlich gesinnter und treuer Charakter, der sich nicht durch glänzende und blendende Eigenschaften, aber durch stille und häusliche Tugenden auszeichnet. Und dies ist auch der Gesichtspunkt für unsere Religion. Die strenge und consequente Lehre Calvin's mit ihrem starren Fatalismus sagte dem Geiste des Volkes am meisten zu, und so wurde, obgleich die Reformation zuerst von den Deutschen und Schweizer Reformatoren zu uns kam, doch die Lehre Calvin's vorherrschend. Die holländisch reformirte Kirche ist calvinistisch in ihrem Bekenntniß, presbyterianisch in ihrer Verfassung und puritanisch in ihrem Cultus. Die Religion und der Gottesdienst der entschiedenen Christen in Holland ist nicht unähnlich demjenigen der schottischen Covenanters und der alten Neuengland-Ansiedler. Und doch möge es nicht vergessen werden, daß sowohl die Lage wie der Verkehr Holland's dem Volke einen gewissen kosmopolitischen Charakter verleiht und seine Ebenen jedem Winde der Lehre, jedem Einfluß von Außen öffnet. Seit der französischen Revolution hat die reformirte Kirche bei uns aufgehört, Staatskirche zu sein; die National-Kirche ist immerhin geblieben. Ungefähr vier Zehntel der Bevölkerung gehören zur römisch-katholischen Kirche, und nirgends vielleicht hat der Papst ergebnere und eifrigere Anhänger. Neologie, Unglaube und religiöse Gleichgültigkeit haben der Sache des römischen Stuhles traurige Dienste geleistet, indem sie seiner Kirche einen täglichen Zuwachs verschafften, wenn nicht an Zahl, so doch wenigstens an Macht, Kühnheit und Einfluß. Dieselbe ist stark durch ihre geschlossene Einheit und weiß von keiner häretischen Spaltung in der festen Masse ihres mittelalterlichen Baues, ausgenommen das merkwürdige Schisma der sogenannten „Jansenisten“ oder Glieder des alt-katholischen Clerus, bis jetzt nur in Holland organisirt und vielleicht zu neuem Leben aufwachend, seitdem die alt-katholische Bewegung in Deutschland Platz gegriffen hat. Allein diese Secte mit ihren paar Tausend Anhängern ist weit mehr interessant wegen ihrer Geschichte als wichtig wegen ihres wirklichen Einflusses, und der größere Theil der römischen Katholiken sind „Ultramontane“ vom reinsten Typus. Jedoch, wie mächtig und verwegen die papistische Kirche auch immerhin sein mag, das kann die Thatsache nicht umstoßen, daß die Holländer eine protestantisch-calvinistische Nation in Mark und Bein sind und es bleiben werden, so lange Gesundheit und Kraft in ihrem nationalen Leben vorhanden ist. Die protestantische Majorität übertrifft die Römischen nicht nur weit an Zahl, sondern noch mehr im socialen Leben durch Wohlhabenheit und Einfluß, durch Bildung und Gelehrsamkeit. Nicht die Kirche Rom's ist es, welche den furchtbarsten Feind des Christenthums in Holland bildet; vielmehr ist's die Ebbe der Neologie und die Fluth des Unglaubens, welche kein Damm noch Wehr zurückzuhalten vermag. Zwar Tausende der niederen und mittleren Klassen — und dies ist unzweifelhaft der beste und gesündeste Theil des Volkes — hängen noch fest und standhaft am biblischen Glauben, oft mit einer scharf markirten, ultradogmatischen Richtung und mit einer engherzigen Hartnäckigkeit in Beziehung auf Nebenpunkte, jedoch in Beziehung auf's Ganze mit einer soliden und gesunden Frömmigkeit. Aber ein großer Theil, eine betrübend zunehmende Zahl kehrt mehr und mehr dem Evangelium den Rücken und entfremdet sich der christlichen Wahrheit. Tausende und aber Tausende sogenannter Christen fallen dem Materialismus und dem Unglauben zur Beute. So ist es überall in Europa, so ganz besonders in Holland. Was hat nun die holländisch-protestantische Kirche diesem Geiste des Zeitalters entgegen zu setzen? — Ich rede hier von der protestantischen Kirche überhaupt und nicht von einer besondern Denomination. Die Wahrheit zu sagen, alle äußern Unterschiede der Nationalität, ebenso zwischen Reformirten, Lutheranern, Men-

noniten, Remonstranten, Separatisten u. s. w., verschwinden immer mehr gegenüber den großen Lebensfragen unserer Tage. In allen diesen Kirchen erblicken wir dieselben Krankheitssymptome und dieselben Lebenszeichen. Um dies zu zeigen, will ich an gewisse historische Thatsachen erinnern. Die Strömung des religiösen und theologischen Lebens in meinem Vaterlande seit der Reformation war zuerst (im 16. Jahrhundert) eine mächtige, gewaltig bewegt von außen und von innen; dann im 17. Jahrhundert, als der Kampf nachgelassen hatte und die Lehre auf der Synode zu Dortrecht festgestellt war, erstarrte es allmälig unter der Eiskruste eines verknöcherten Scholasticismus. Darnach, im 18. Jahrhundert, versank es durch den Einfluß eines „lauen" Rationalismus in die äußerste Stagnation. Und nun, im 19. Jahrhundert, ist es durch neue Agitationen aufgeregt, die zu einem neuen Wettkampf auffordern und, wie ich hoffe, zu einem neuen, frischen Leben führen werden. .... Die Theologie ist nichts anderes, als das innerste Selbstbewußtsein der Religion; und in Holland wurde und wird noch jetzt die theologische Wissenschaft gerne gepflegt in der uns eigenthümlichen Weise. Was irgendwo in einem Lande vor sich geht, ist alsbald in Holland bekannt, und ganz besonders bemerkbar wurde der Einfluß von Spinoza, Cartesius, Schleiermacher und Strauß, den französischen Encyklopädisten, den englischen Deisten und den deutschen Philosophen; aber noch immer behauptet die holländische Theologie, mehr ausgezeichnet durch ihre philologische Gelehrsamkeit, ihre exegetische Genauigkeit und ihren gesunden historischen Sinn, als durch kritische Schärfe oder speculative Kraft, ihren eigenthümlichen Weg und Charakter. Sie war stets charakterisirt bei allen ausgezeichneten Geistern durch einen gewissen praktischen gesunden Menschenverstand, so bei den „Brüdern des gemeinschaftlichen Lebens", dieser interessanten Gesellschaft von Laien-Brüdern, welche der Reformation vorangingen, sodann bei Gansfort und Erasmus, in dem Streit der Jansenisten und der Arminianer, in der starren Orthodoxie des Voetius, sowie in der biblischen „Typologie" („Föderaltheologie") des Coccejus, in der Opposition Becker's gegen Zauberei und Aberglaube u. s. f. Und wenn die Holländer Vieles von fremden Ländern geerntet haben, um es auf ihrem eigenen Boden auszusäen, so ist dagegen auch die Wohlthat groß, die sie Andern erwiesen haben. Wittenberg mag die Wiege der Reformation, und Genf der Kindergarten (nursery) derselben genannt werden; dann ist L e y d e n ihre „Erziehungsschule" gewesen, wohlverstanden zu einer Zeit, wo die lateinische Sprache noch die allgemeine Gelehrtensprache war. Seitdem dies aufgehört hat, ist unsere Theologie weniger bekannt in der Welt. Doch, was sich seit dem letzten Vierteljahrhundert unter uns zugetragen hat, ist werth, die Aufmerksamkeit der christlichen Welt auf sich zu lenken. Die Zeit, welche dem Sturze Napoleon's und der Restauration von 1815 folgte, hat eine ungewöhnliche Stille, um nicht zu sagen Dumpfheit herbeigeführt. Es war eine extreme Reaction gegen die Revolution und den Republicanismus. Die Freiheit fiel in Miscredit, die ruhige Ordnung wurde überschätzt. Dies war die Zeit der unbeschränkten Toleranz und des Latitudinarismus, der sog. Freisinnigkeit und der apathischen Aversion gegen alle Dogmata. Ein „väterliches Regiment" ordnete und leitete alle Angelegenheiten der Religion und der Kirche. Eine Art von gemein verständlichem Nützlichkeits-Christenthum genügte den Wünschen Aller, und ein Minimum von Glaubenslehre war das Evangelium der neuen Periode. Es erfolgte eine träge Gleichgültigkeit, die noch schlimmer war, als der frivole Unglaube der vergangenen Zeit. Die Wenigen, welche ihre Stimme dagegen erhoben, wie die Schüler des großen Dichters Bilderdyk, der ebenfalls ausgezeichnete Dichter Da Costa, Groen van

Prinsterer u. A., — wurden als Störer der Ordnung und des Friedens, als Zerstörer der allgemeinen Eintracht angesehen. Eine gewisse religiöse Erwachung aber, beschränkt auf einzelne höhere Kreise und von Anfang an eines zu fremden Charakters, konnte kaum den Geist des Volkes ergreifen. Man träumte von einem neuen Leben — aber es war noch nicht die rechte Auflebung.

Doch es kamen andere Zeiten. Bereits hatte die neue Schule zu Gröningen neue Elemente in das Leben der holländischen Theologie eingeführt, indem sie in ihrer Weise die Hauptideen Schleiermacher's entwickelte. Sie stellte vor allen Dingen die Christologie in den Vordergrund und ordnete und gestaltete von diesem Gesichtspunkte aus die ganze theologische Wissenschaft. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß sie bei allem dem die Sotereologie in ihrer Ausführung nicht genug in positivem Sinne entwickelt und begründet hat. Indeß, wie heftig auch der Streit war, der deßhalb zwischen der Gröninger Schule und der Orthodoxie ausbrach, es war doch nur ein Scharmützel gegen den Kampf, der jetzt entbrannte. Inzwischen nämlich war eine jüngere Generation aufgewachsen, die von keiner der bisherigen Parteien befriedigt wurde. Die bekannte Tübinger Schule fand auch ihren Weg zu uns und — die Aera der „historisch-kritischen Untersuchung" war eröffnet. Ein Verlangen nach greifbaren Realitäten ward der herrschende Geist. So wurde, als ein Kind des Zeitalters, die moderne Theologie geboren. Indem dieselbe ein allbeherrschendes Gesetz und einen ununterbrochenen Causalnexus der Entwicklung anerkennt oder vielmehr behauptet, leugnet sie alles Uebernatürliche, was consequenterweise zur Leugnung eines allmächtigen Gottes, zur Verwerfung der Wunder, des göttlichen Characters der Offenbarung und der absoluten Sündlosigkeit Christi, sowie der Schuld des Menschen gegen Gott, überhaupt zur gänzlichen Untergrabung des christlichen Glaubens führen muß. „Die Religion Jesu von Nazareth" ist das Motto dieser Theologie. Eine große wachsende Zahl unter Geistlichen und Laien sind Anhänger dieses modernen Glaubens und nicht selten werden ihre Ansichten rückhaltslos von Kanzel und Katheder, in Kirchen und Schulen proclamirt. Nirgends mag die neuere Wissenschaft, die noch Anspruch auf den christlichen Namen macht, rücksichtsloser in ihren Negationen und Behauptungen sein, als in Holland. Kein Wunder, daß sich gegen dieselbe eine ernstliche Opposition erhob. Der Universität Leyden, der Hauptburg dieser modernen Theologie, steht gegenüber die Universität Utrecht und hier besonders van Oosterzee, Doedes u. A., während an der Universität Gröningen beide streitende Parteien vertreten sind. Nicht alle Vertheidiger der christlichen Offenbarung sind indeß Gegner der modernen Theologie, oder nehmen den gleichen Standpunkt ein; die Einen sind mehr „confessionell," die Andern nennen sich selbst die „ethische" Schule. Dort herrscht mehr die Autorität der Schrift, hier mehr die des christlichen Bewußtseins vor; kurz der alte Supranaturalismus ist sichtlich modificirt in der neueren Orthodoxie. Aber, was die Hauptsache ist, in ihrem Kampfe gegen alles das, was sie als einen Umsturz alles christlichen und religiösen Glaubens betrachten, stimmen sie Alle überein, bereit die richtigen Resultate einer wahren Wissenschaft anzunehmen, während sie die gegenwärtigen Forschungen als willkürlich betrachten.

Es ist klar, daß diese Verwirrung, in welche die reformirte Kirche in Holland gerathen ist, nicht lange dauern kann, oder dieselbe müßte einer völligen Auflösung entgegen gehen. Wie soll nun dem Uebel gesteuert werden? Sicherlich nicht dadurch, daß man sich von der Kirche trennt und dieselbe den Feinden des Evangeliums überläßt. Noch auch, wenn solches möglich wäre, durch gewaltsame Unterdrückung oder Vertreibung derselben. Es bleibt für den Augenblick

nichts anderes übrig, als diesen Züstand der Dinge zu ertragen, jedoch nicht ohne nachdrücklichen Protest dagegen, einen Zustand, der so abnorm und absurd ist, daß er nicht lange dauern kann. — Aber, welches wird das Ende, welches der Ausgang des gegenwärtigen Kampfes sein? Für die Theologie befürchten wir nichts. Zwar wir dürfen die Gegner nicht unterschätzen. Viele von ihnen sind wohl bewaffnet und gerüstet, gelehrte und ernste Männer. Dazu haben sie den herrschenden Zeitgeist für sich. Es ist leicht, von der modernen Theologie zu sagen: „nebula est, transibit“ (sie ist ein Nebel und wird verschwinden). Dieser Nebel, der den Himmel verfinstert, ist mehr als ein bloßer Dunst in der Luft. Doch lasset uns nicht vergessen, daß die Fluth, die er bringt, nicht bloß Verwüstung anrichtet; wenn die Fluth fällt, läßt sie ihren fruchtbaren Schlamm zurück. Die Theologie wird diese Krisis nicht bestehen, ohne einen Nutzen davon zu haben und einen großen Fortschritt zu machen; und das köstliche Metall (Gold) des christlichen Glaubens wird geläutert aus dem Schmelzofen der Discussion hervorgehen, und ein neuer und lebendiger Glaube wird auch ein neues und treues Bekenntniß des Evangeliums als seine natürliche Frucht hervorbringen.

Was aber das religiöse Leben des Volkes betrifft, so kann allerdings die Wirkung der herrschenden Richtung auf dasselbe nicht schwer genug beklagt werden. „Wer Wind säet, wird Sturm ernten.“ Die moderne Theologie, genährt durch einen rationalistischen und materialistischen Geist, ist eine Brandfackel für den zündbaren Stoff der socialen Fragen. Sehr Viele sind der evangelischen Wahrheit und dem christlichen Glauben entfremdet; und Tugend ohne Religion kann nicht bestehen. Eine sog. unabhängige (d. i. glaubenslose) Moral ist unmoralisch in ihrer Wurzel und in ihren Früchten. Sie hat keine Entschiedenheit; und bitter sind die Früchte des herrschenden Zeitgeistes, jetzt schon sichtbar in Holland! Der Kirchenbesuch nimmt schnell ab. Leichtsinn und Vergnügungssucht nehmen zu; und der alte holländische Character ist im Begriffe ganz auszuarten. Doch auf der anderen Seite gibt es auch unzweideutige Vorzeichen einer besseren Zukunft. In der Hitze des Kampfes wird die Kirche geprüft und bewährt. Es ist mehr Ueberzeugung, Ernst und Treue in den entschiedenen Christen, als früher. Die innere und äußere Mission wird eifriger betrieben; Sonntags-Schulen blühen, und die christliche Volkserziehung leistet dem sog. neutralen (religionslosen) Schulsystem des Staates, das in Wirklichkeit nur zu oft feindselig ist gegen die Offenbarung, kräftigen Widerstand. Es gibt sich ein lebhaftes Interesse an unsern Missionsfesten kund, diesen holländischen „Lager-Versammlungen“; und in allem dem findet ein Fortschritt statt. Eine neue und bessere Organisation der Kirche als Volkskirche bereitet sich vor. Wir hoffen und erstreben eine freie Kirche. Mehr Freiheit und Wahrheit! das ist das Loosungswort auf allen Seiten. Wir haben eine feste Ueberzeugung, wir verzagen nicht. Lasset nur die Liebe zur wahren Freiheit unaufhörlich wachsen in meinem theuren Vaterland, und seine Stellung bleibt bewahret. Dann wird Holland mit seiner ruhmreichen Geschichte, mit seinem eigenthümlichen Character und speciellen Beruf, mit seinem guten und ernsten Volke, mit seinem Reichthum und seinen Colonien noch eine Zukunft haben und kann in der großen Familie der Völker, in der heiligen evangelischen Allianz der Christen mehr sein als ein bloßer Titel.

Theologische Zeitschrift.

Herausgegeben von der Deutschen Evang. Synode des Westens.

Jahrgang I. December 1873. Nro. 12.

Die sechste Generalversammlung der evangelischen Allianz, gehalten zu New York vom 2. bis 12. October d. J.*)

(Fortsetzung.)

Herr Pastor Krummacher berichtet über den religiösen Zustand in Deutschland. Hier folgen etliche Hauptgedanken:

Ein Bild von dem christlichen Leben in Deutschland — ich nehme an: im protestantischen Deutschland — soll ich vor ihnen aufrollen. Ich wünschte sowohl in Ihrem Interesse als in dem meines Landes, ein geschickterer Maler hätte diese Aufgabe übernommen. Indeß, da sie mir geworden, muß ich sie zu lösen versuchen, so gut ich vermag.

Es gibt zwei deutsche Männer, welchen das Epitheton: „Die deutschesten der Deutschen" beigelegt wird, und welche beide außerdem von dem deutschen Volke mit dem Namen Vater geehrt werden. Der eine ist Vater Luther, der Bahnbrecher der deutschen Reformation, der Urheber der deutschen Bibel, der Sänger des protestantischen Heldengesangs: „Eine feste Burg ist unser Gott;" der andere ist Vater Arndt, der Tyrtaeus des deutschen Befreiungskrieges, der Lehrer der deutschen Geschichte, der Dichter des Nationalliedes: „Was ist des Deutschen Vaterland?" Aber es ist nicht zufällig oder bedeutungslos, daß gerade diese beiden es sind, welche das deutsche Volk, weil es in ihnen den Typus seines eigenen Wesens anschaut, für seine echtesten Söhne erklärt und zu welchen es mit jener Pietät aufschaut, die sich in der Benennung Vater ausdrückt. Wenn nämlich der Volksmund den Reformator Luther und den Patrioten Arndt in dieser Weise zusammengebracht und zusammengestellt hat, so entspricht das einem Gesetz, welches seither in der Geschichte des deutschen

---

*) Wir geben in Nachstehendem einen Auszug aus der Rede des P. Krummacher über den Stand des Christenthums in unserm alten Vaterlande, und den ganzen Vortrag des Professors Dr. Krafft über das vaticanische Concil und die altkatholische Bewegung — nach den Berichten des „Christlichen Botschafters," uns weitere Mittheilungen für später vorbehaltend, wenn nicht inzwischen sämmtliche Verhandlungen der Allianzversammlung deutsch publicirt werden sollten. Die Red.

Volkes gewaltet und sich seinem Leben tief eingeprägt hat: die wichtigsten Epochen der deutschen Entwickelung nämlich sind stets beides zugleich gewesen, religiöse und nationale Epochen; der religiöse und der nationale Faktor haben in ihnen zusammengewirkt. Thun wir einen Blick in die deutsche Geschichte! Die deutsche Nation als solche verdankt dem Christenthum ihre Existenz. Bonifacius, der Apostel der Deutschen, ist auch der Begründer der deutschen Nation. Vorher gab es wohl deutsche Stämme, aber keine deutsche Nation. Erst seit der Zeit des Bonifacius und der Karolinger gibt es eine deutsche Geschichte. Den ersten Abschnitt derselben bildet das Mittelalter. Der eigenthümliche Charakter des Mittelalters ist die religiöse, die kirchliche Färbung des nationalen und socialen Lebens. Es erwuchs eine christliche Kunst, eine christliche Gelehrsamkeit, es bildete sich eine christliche Sitte. Die mittelalterliche Zeit endet, die neue Zeit beginnt mit der Epoche der Reformation. Es ist schon daran erinnert worden, daß Luther der Reformator der Deutschen, auch ein Wiedererwecker deutschen Nationalgefühls gewesen ist. Die Reformation war in ihrem Kerne eine religiöse Bewegung, aber sie hat das gesammte geistige, intellectuelle, sittliche, sociale, politische Leben der Nation mit ergriffen. Lassen Sie mich noch erinnern an die Entwickelungsepoche, welche am Beginn des 19. Jahrhunderts steht: ich meine die Bewegung der Freiheitskriege. Der Verfall des religiösen Lebens und die Erschlaffung des Nationalgefühls in der Aufklärungsperiode hatte Deutschland das Gericht eines niederschmetternden nationalen Unglücks zugezogen. Die Erhebung, zu welcher sich die Nation aufraffte, war zugleich eine nationale und religiöse, und eine Erfrischung und Vertiefung des religiösen und kirchlichen Lebens ist ihre bis heute fortwirkende Folge gewesen. Nun ist das letzte Drittel unseres Jahrhunderts wiederum durch eine epochemachende Wendung in unserer nationalen Entwickelung eröffnet worden. Mag man über die blutigen Verwickelungen, von welchen diese Wendung begleitet und bedingt war, denken, wie man will, es ist durch die schrittweise sich verwirklichende Entstehung des deutschen Reiches unter einem protestantischen Kaiser ein Fortschritt in dem nationalen Leben unseres Volkes geschehen, der die kühnsten Hoffnungen der neuesten und erleuchtetsten deutschen Patrioten überflügelt hat. In den Jahren 1864, 1866, 1870 zeigte sich bei Hohen und Niedrigen, auf Thronen und in Hütten, in den Kriegslagern und in Lazarethen in steigendem Maße eine religiöse Empfänglichkeit.

Das liegt jetzt 2 bis 3 Jahre hinter uns, und es ist wohl heutzutage nicht mehr voreilig, zu sagen: die Erwartung, daß eine religiöse Erweckung die Frucht der großen nationalen Erlebnisse sein werde, hat sich so, wie sie ursprünglich gehegt wurde und gehegt werden konnte, nicht erfüllt.

So viel ist gewiß: wenn die deutsche Nation ohne Religion, ohne Christenthum ihren Weg in der Geschichte weiter gehen wollte, so würde gerade sie womöglich noch mehr als andere Nationen sich dadurch den Untergang bereiten.

Der Redner wies dann darauf hin, wie sich in Deutschland eine glau-

bensfeindliche Kultur entwickelt habe, daß aber bessere Zeichen wahrnehmbar seien.

Ich will von den Ministern und Heerführern schweigen, wiewohl ich hier nicht nur die Namen Roon und Moltke nennen könnte; aber erinnern darf ich wohl daran, daß unser greiser Kaiser in der Kriegszeit nicht nur als ein edler Held sich bewährt hat, sondern auch als ein treuer Prediger, der in seinen Telegrammen und Proklamationen dem ganzen deutschen Volke in schlichter, aber um so ergreifender Weise von der Gnade Gottes und von der den Menschen gebührenden Demuth gepredigt hat. Vor etlichen Jahren verabschiedete sich der Kronprinz von den Diakonissinnen in Jerusalem mit den Worten: „Im irdischen Jerusalem sehen wir uns wohl nicht wieder, aber, wenn Gott Gnade gibt, im himmlischen." Der Redner wies dann auf die Berichte der inneren Mission, der Diakonissen-Anstalten rc. hin und gab viele interessante Facta; er beschrieb dann in schwungvoller und tiefeingreifender Weise die Kämpfe, die die evangelische Kirche mit ihren verschiedenen Feinden zu bestehen habe. Er sei jedoch voller Hoffnung. „Ueber dem Abgrund leuchtet heller Schein und eine bessere Zeit bricht an."

Das vaticanische Concil und die alt-katholische Bewegung.

Rede, gehalten in der sechsten Conferenz der Evangelischen Allianz in New York am 8. Oktober von Prof. Dr. Krafft aus Bonn.

Ueber die Geschichte des vaticanischen Concils ist bereits so viel geschrieben, daß eine ganze Wand mit dieser Literatur bedeckt werden könnte. Ich weise besonders auf die vortreffliche Darstellung von Frommann hin. Wenn es sich um das Concil und die alt-katholische Bewegung handelt, so kann das Concil nur insofern in Betracht kommen, als es diese Bewegung hervorgerufen hat und ihr nicht bloß innere Berechtigung, sondern auch große Bedeutung verleiht.

Durch die Bulle "Pater aeternus" hat der Papst Pius IX. am 18. Juli 1870 in Gegenwart und unter Zustimmung der Mehrzahl des vaticanischen Concils, mitten am Tage, aber bei dunklem Himmel unter Donner und Blitz, deßhalb bei Kerzenlicht, der röm.-katholischen Christenheit Folgendes bei Strafe des Bannes als festes Gesetz nach göttlicher Offenbarung unbedingt zu glauben befohlen: „Indem wir daher der von Anbeginn des christlichen Glaubens überkommenen Ueberlieferung treu anhangen, lehren Wir mit Zustimmung des hohen Concils und erklären zur Ehre Gottes, unseres Heilandes, zur Erhöhung der katholischen Religion und zum Heile der christlichen Völker, daß es ein von Gott geoffenbarter Glaubenssatz sei, daß der römische Pontifex, wenn er ex cathedra (vom Lehrstuhl aus) spricht, d. h., wenn er das Amt eines Hirten und Lehrers aller Christen ausübend, kraft seiner höchsten apostolischen Autorität eine von der gesammten Kirche festzuhaltende, den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre in bestimmtem Ausdruck feststellt, vermöge des göttlichen im heiligen Petrus ihm verheißenen Beistandes mit jener Unfehlbarkeit ausgerüstet ist, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche in Bestimmung einer den Glauben oder die Sitten betreffenden Lehre ausgestattet wissen

wollte; und daß deßhalb solche Lehrbestimmungen des römischen Pontifex aus sich selbst (ex sese), nicht aber aus der Uebereinstimmung der Kirche unabänderlich sind: Wenn Jemand dieser unserer Lehrbestimmung zu widersprechen — was Gott verhüte — wagen sollte, der sei im Banne!" — Mit diesem Machtspruch des Papstes haben die Jesuiten ein lange verfolgtes Ziel endlich erreicht! Sie hatten ja die Infallibilität des Papstes längst als letzte Consequenz ihres eigenen Ordensprincips aufgestellt und vertheidigt.

Das Princip des Jesuitenordens ist vom Anfang an im Gegensatz gegen das reformatorische Princip des Glaubens als das des unbedingten Gehorsams geltend gemacht, welchen der Stifter Ignatius als die Tugend des Christen hinstellte, aus der alle übrigen Tugenden fließen. In dem berühmten Briefe an die Mitglieder in Portugal de virtute obedientiae (1553) schreibt er: „Die Mitglieder der Gesellschaft Jesu mögen von anderen religiösen Orden sich übertreffen lassen durch Fasten, Nachtwachen und harte Lebensweise; an vollkommenem Gehorsam jedoch, an Verläugnung des eigenen Willens und Urtheils sollen sie selbst allen übrigen voranstehen."

Der geforderte Gehorsam sollte vor Allem von den Mitgliedern der „Compania" gegen den Vorgesetzten wie gegen einen General in militairischer Weise geübt werden. Deßhalb wurde dieser mit der höchsten Autorität, nämlich der Stellvertretung Gottes und Christi bekleidet. „Wer ihn hört, hört mich d. i. Christum. Wer ihn verachtet, verachtet mich!" Daher haben die Mitglieder die Befehle des Generals wie die Stimme Christi aufzunehmen, nach dem Wort Pauli an die Colosser: „Was ihr immer thut, thut von Herzen, wie dem Herrn und nicht Menschen, wissend, daß ihr von dem Herrn den Lohn des Erbes empfangen werdet. Christus dem Herrn dienet." Ignatius unterscheidet eine dreifache Stufe des Gehorsams: 1) die, welche den Befehl des Obern als Willen Gottes ausführt, auch wenn der eigene Wille und Urtheil dagegen sind; sie verdient nicht den Namen der Tugend; 2) die den Befehl des Obern ausführt, indem der Wille ihm zustimmend ihn zu seinem eigenen macht. Dies Opfer des Willens ist Tugend; 3) die den Befehl des Obern nicht bloß nach eigenem Willen, sondern auch nach eigenem Urtheil ausführt, also das Opfer der Intelligenz bringt. Diese Stufe blinden Gehorsams ist die höchste; mit ihr hört jede Verantwortlichkeit für das eigene Handeln bei den Mitgliedern auf.

In demselben Geiste, wie in diesem Briefe des Ignatius wird die Tugend des Gehorsams in den Regeln des Ordens eingeschärft, daß der Untergebene alle Anstrengung dahin richte, daß der Gehorsam sowohl der Ausführung nach, als dem Willen und der Intelligenz gemäß, in jeder Beziehung vollkommen sei. „Ein Jeder hege die Ueberzeugung, daß Diejenigen, welche unter dem Gehorsam leben, von der göttlichen Vorsehung durch Vermittelung ihrer Vorgesetzten in der Weise sich müssen leiten lassen, wie wenn sie ein cadaver wären, der sich nach jeder beliebigen Richtung tragen und auf jede beliebige Art behandeln läßt; oder ähnlich wie der Stab eines Greises, der Demjenigen, welcher ihn in der Hand hält, dient, wo immer und bei welcher Gelegenheit auch immer er denselben gebrauchen will."

Wie nun alle Mitglieder des Ordens mit allen ihren Kräften an den Willen des Oberen gebunden sind, so soll nach der Vorschrift des Ignatius der Obere wieder in völliger Urtheilslosigkeit Dem gehorchen, welchen Gott ihm vorgesetzt hat, nämlich Gottes und Christi Stellvertreter auf Erden, dem römischen Papst. Dieser also ist in letzter Instanz der absolute Souverain des Ordens, dessen Befehle von den Mitgliedern in aller Welt, allezeit und unbedingt ausgeführt werden müssen. Diese Ueberordnung des Papstes über den General des Jesuitenordens war indessen von Anfang an mehr eine wesenlose Form ohne reale Bedeutung. Schon der Stifter des Ordens hatte dem General den Sitz zu Rom in der unmittelbaren Nähe des Papstes angewiesen. Die intelligentesten Mitglieder des Ordens wurden aus aller Herren Länder immer dorthin gezogen, und so hat der Orden, scheinbar dem römischen Stuhle dienend, sich in der That die Herrschaft über denselben, und durch denselben über die ganze Kirche angeeignet. Mehr als zu irgend einer früheren Zeit ist es dem römischen Jesuitismus gelungen, sich des gegenwärtigen Papstes Pius IX. zu bemächtigen und diesen ihren Zwecken ganz dienstbar zu machen. Es ist das in solchem Grade der Fall, daß der Jesuitengeneral zu Rom heute nach seinem Gewande Papa nero im Unterschied Pius IX. als Papa blanco bezeichnet wird.

Indem die Jesuiten sich dieses unbeschränkten Einflusses bedienten, glaubten sie, daß endlich der Zeitpunkt gekommen, wo sie ihre Ordensverfassung auf die gesammte römisch-katholische Kirche übertragen könnten. Endlich sollte ihr Ordensprincip, das des blinden Gehorsams, für alle Mitglieder der römisch-katholischen Kirche maßgebend werden und so zur Weltherrschaft gelangen. Die römisch-katholische Kirche sollte also in einen großen, alle Völker und Länder umfassenden Jesuitenorden verwandelt werden.

Zu dem Ende wurden in den Jesuitenorganen die beiden Lehrsätze besonders vertheidigt:

1) von dem päpstlichen Universalepiscopat, d. h. von der jurisdiktionellen Machtfülle desselben;

2) von der päpstlichen Unfehlbarkeit in allen Sachen des Glaubens und der Sitte.

Die Dogmatisirung derselben wurde schon vorbereitet durch die Declarirung der unbefleckten Empfängniß Mariä im Jahre 1854, eine Lehre, welche in directestem Widerspruch steht mit der christlichen Grundlehre von der Allgemeinheit der Erbsünde. Die Jesuiten haben es uns verrathen — Schrader in seinem Buch: „Pius IX. als Papst und König," — daß man damals die Probe machen wollte, was sich die Kirche bieten lasse. Indem die Bischöfe als Stimmberechtigte gänzlich bei Seite geschoben wurden, und man den Papst allein als vom heiligen Geiste angeweht declarirte, war die Infallibilität des Papstes eigentlich schon entschieden. Nachdem dies den Jesuiten gelungen war, sagten sie schon in ihren Organen in Siegeszuversicht die Dogmatisirung der beiden angeführten Lehrsätze in Betreff des Papstes voraus. Wenn aber

die Jesuiten dem Papste dieselbe Stellung für die ganze römisch-katholische Kirche einräumen wollten, wie sie der General für den Orden einnahm, so mußten sie die Autorität des Papstes auf die äußerste Spitze stellen. Wenn früher der Papst als der sichtbare Vertreter der Einheit der römischen Kirche aufgefaßt worden war, höchstens noch als der, welcher die Einheit auch im juristischen Sinne darstellt, so wurde er jetzt als das Princip der Einheit des Glaubens und der Liebe hingestellt und in eine so innige Verbindung mit Gott versetzt, wie sie keinem armen sterblichen Menschen möglich ist.

Unter den Augen des Papstes verkündigte die offizielle Presse zu Rom, die "civilta cattolica" der Christenheit die Blasphemie: "Si medita il papa, e dio che pensa in lui" d. i.: „Wenn der Papst denkt, so ist es Gott, der in ihm denkt!"

In dem Buche des Oratorianers Faber: „Von der Andacht zum Papste," werden die Gläubigen angeleitet, wie diese Andacht ein wissentliches Merkmal aller christlichen Heiligkeit und eine nothwendige Bedingung zur Seligkeit ist, denn **der Papst ist die dritte sichtbare Gegenwart Christi unter uns**. Diese Ansicht ist von den Anhängern der Unfehlbarkeitslehre in Wort und Schrift ungescheut vertreten. Der Prätendent des Genfer Bisthums Mermillod predigte während des vatikanischen Concils zu Rom von der dreifachen Theophanie: in der Krippe zu Bethlehem, auf dem Altar in der Eucharistie und im Vatikan. In diesem Sinne ist in Hymnen, die an Gott gerichtet waren, das Deus in Pius verändert und hat der Papst selbst die Vertheidiger solchen Verfahrens in einem Breve gelobt.

Pius IX. hat neben den Stanzen Rafaels im Vatikan ein Bild malen lassen, auf dem er die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria verkündigt; mit den Füßen die Erde nur leicht berührend, während ein Lichtstrahl aus geöffnetem Himmel auf sein Haupt herabfällt und sein Mund in der Bulle bezeugt, daß er angehaucht werde vom heiligen Geiste. Es hat der Papst auch Wunder verrichten wollen, aber sie sind nicht gelungen, dafür stellte er prophetische Wunderdinge in Aussicht. Graf Montalembert, früher eine Säule der katholischen Kirche in Frankreich, hatte recht, wenn er auf seinem Sterbebette den Ultramontanen zurief: „Ihr errichtet ein Idol im Vatican!" Die Jesuiten ließen sich nicht mehr warnen, sondern gingen vor. Das durch sie in Scene gesetzte Scheinconcil sollte ihre Pläne ausführen.

Es ist eine furchtbare Anmaßung der römisch-katholischen Kirche, in unsern Tagen ein ökumenisches Concil darstellen zu wollen. Dagegen haben die orientalischen Kirchen und die Kirchen der Reformation entschieden protestirt. Selbst im Schooße der römischen Kirche ward Widerspruch dagegen erhoben von den Bischöfen der Opposition, die während der Concil-Verhandlungen vielfache Erklärungen zu den Akten gegeben, daß sie das Concil nicht als ein ökumenisches anerkennen könnten. Es waren zu Rom ja nur vertreten die Cardinäle der römischen Curie, die Bischöfe und Orden; nicht vertreten dagegen die hundert Tausende von Priestern und Millionen sogenannter Laien, deren Zeugniß, wo es dennoch laut werden wollte, von den Bischöfen ängstlich

zurückgewiesen wurde, als ob dadurch das Walten des göttlichen Geistes in ihnen gestört werde. Die Verhandlungen des Concils waren ferner von Anfang an nicht frei; schon durch die Organisation, da der Papst die Beamten eigenmächtig ernannte und vom Präsidenten bis zum letzten Stimmzähler herab vereidigt hatte, ehe noch die Bischöfe versammelt waren. Durch eine vom Papst aufgenöthigte doppelte Geschäftsordnung war sogar die Art, wie das Concil thätig sein sollte, rein äußerlich und willkürlich festgestellt worden. Gegen diesen äußeren Zwang eines eigentlichen Geschäfts-Mechanismus protestirten die intelligenten Bischöfe in der feierlichsten Weise, aber erfolglos, daher durchaus keine Freiheit der Berathung oder des Zeugnisses möglich war. Nur der Papst brachte durch seinen Präsidenten seine Anträge vor die Versammlung, kein Bischof hatte dazu das Recht, nur bei einer Commission außerhalb des Concils konnten sie Anträge einbringen, und es hing dann von dem Ermessen des Papstes ab, ob das Concil auch nur zur Kenntniß derselben gelangte. Die Reden wurden in der großen Halle, zumal bei verschiedener Aussprache, meist nicht verstanden, und eine Einsicht in die stenographischen Berichte war nicht gestattet. Druckschriften der Opposition mußten auswärts erscheinen, während die Infallibilisten für ihre Schriften durch Anschläge an den Mauern Reclame machen konnten. Durch plötzlich decretirten Schluß konnte einem halben Hundert Prälaten der Mund geschlossen werden, so daß ihr Zeugniß verstummte.

Sodann war die Tagesordnung, d. h. die wichtigsten zur Verhandlung kommenden Gegenstände, vor dem Concil nicht publicirt, vielmehr absichtlich verheimlicht worden. Erst während des Concils wurden die Decrete "de ecclesia," "de Papa" in der unloyalsten Weise eingebracht. Und dies war um so schlimmer, als dieselben der Schrift- und Traditionslehre widersprechend als eine jesuitische Neuerung erscheinen.

Die einzige nach der Meinung der Jesuiten freilich classische Beweisstelle der heiligen Schrift für die päpstliche Unfehlbarkeit, Luc. 22, 32, die auch in dem vaticanischen Decrete vom 18. Juli 1870 aufgenommen ist, beweist gerade das Gegentheil. Christus spricht hier zu Petrus: „Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht aufhöre. Du aber, wenn du dich dermaleinst bekehrest, stärke deine Brüder!" Petrus hatte sich kurz vor dem Todesleiden Jesu in Selbstvermessenheit geäußert. Nun kündigt ihm der Herr in jenen Worten warnend seinen Fall, aber auch tröstend seine Wiederaufrichtung an. Als aber der Jünger im Selbstvertrauen beharrte, sagte ihm der Herr mit dürren Worten, daß er ihn in dieser Nacht dreimal verleugnen werde. Kein Exeget der früheren Zeit hat in jenen Worten eine Beziehung auf die Reinerhaltung der Glaubenslehre oder auf ein Lehramt für den Nachfolger des Apostels Petrus zu Rom oder überhaupt auf einen Nachfolger des Apostels darin gefunden, sondern nur die persönliche Beziehung auf den Petrus, der seinen Heiland vor Knecht und Magd verleugnen werde. Die schlagendsten Argumente haben die Infallibilisten zu der dreisten Behauptung getrieben, daß der Sinn

jener Stelle nunmehr durch die päpstliche Constitution vom Juli 1870 ein für allemal festgesetzt sei, damit ist: Der Grundsatz des tridentinischen Concils, daß es das Recht der Kirche sei (ecclesia), über die wahre Auslegung der heiligen Schrift zu urtheilen, einer der bisherigen Grundpfeiler der katholischen Kirche, umgestoßen und der Papst zum alleinigen Interpreten der heiligen Schrift eingesetzt.

Auch der zweite Grundpfeiler des römischen Katholicismus, das Traditionsprinzip ist durch die vaticanischen Decrete umgestürzt worden, ja mit Füßen getreten. Wenn die Reformation behauptet, daß das, was über den Inhalt der heil. Schrift hinaus als Lehre Christi aufgestellt werde, nicht haltbar sei, so hielt die römische Kirche an der Tradition fest und suchte ein Kriterium für dieselbe aufzustellen. Wenn nämlich die apostolische Gültigkeit einer kirchlichen Lehre nicht direct erweisbar sei, dieselbe aber nach der apostolischen Zeit semper ubique et ab omnibus gelehrt und geglaubt worden sei, so sei ihre Entstehung nicht anders als aus der apostolischen Predigt zu erklären. Das Concil von Trient verschärfte die Form und sagte: Die Traditionslehre sei von Hand zu Hand in unterbrochener Folge durch alle Generationen auf uns gekommen. D i e K i r c h e, wie der römische Katechismus lehrt, u n d n u r s i e a l l e i n k ö n n e i n d e m V o r t r a g d e r G l a u b e n s- u n d S i t t e n l e h r e n i c h t i r r e n, da sie vom heiligen Geist gelehrt werde.

Die Bischöfe der Opposition, welche bei weitem die Mehrzahl der dort vertretenen römisch-katholischen Christenheit repräsentirten, protestirten dagegen, daß das Kriterium der Traditionen auf die Unfehlbarkeit passe. Diese sei eine Neuerung und ihre bisherige Lehre die uralte der Kirche. „Gott möge verhüten, daß wir wegen der Zeiten Bedürfnisse den uralten Sinn des göttlichen Gesetzes fälschen!“ Als Bischof Hefele von Rottenburg durch sein zu Neapel gedrucktes Schriftchen über Papst Honorius die leitenden Cardinäle in die Enge trieb, so daß sie ihre Verlegenheit vor dem Papste nicht verbergen konnten, da that Pius IX. den Machtspruch: „D i e T r a d i t i o n b i n i c h!“ d. h. die Uebereinstimmung der gesammten Kirche in der Traditionslehre ist für die Kathedralsprüche des Papstes völlig gleichgültig, denn sie haben ihre Unfehlbarkeit in sich selbst. Die Infallibilisten stellen nun offen die Behauptung auf: weil die Constitution vom 18. Juli 1870 die Lehren von dem Universal-Episcopat des Papstes und dessen Unfehlbarkeit aufstellt, darum sind sie nothwendig in der Tradition enthalten. Ihr Kriterium für die Traditionslehre ist einzig und allein der Papst, der als Hirt und Lehrer aller Christen die Gesammtkirche zu einer Glaubens- und Sittenlehre verpflichtet. Die historisch-politischen Blätter (Jahrg. 1870, Heft 7) sind glücklich darüber, daß das vaticanische Concil festgestellt habe, wer in jedem Moment bei Tag und bei Nacht über Sachen des Glaubens und der Moral endgültig zu entscheiden habe.

Hätte die alte christliche Kirche das gewußt, welche Riesenarbeit hätte sie in den theologischen und christologischen Streitigkeiten sich ersparen können. Ein Kathedralspruch des Papstes, den sie in jedem Moment haben konnte, und das

lösende Wort, die rechte Formel war gefunden! Warum hat das der Papst nicht schon gleich zu Nicäa im Jahre 325 gesagt?

Ich komme endlich auf die vielgerühmte Einstimmigkeit, von der das vaticanische Concil sagt, daß in der letzten Sitzung 535 Väter zugegen waren, von denen 533 zustimmten, darunter 40 Ordensleute und Cardinäle, die nicht Bischöfe waren. Es gab aber nach päpstlicher Berufung 1037 stimmberechtigte Mitglieder, fehlten also 502. Ueber 100 waren in den letzten Tagen abgereist, von denen die Mehrzahl urkundlich erklärt hatte, sie würden, wenn sie erschienen, jene Lehre von der Unfehlbarkeit verwerfen. Die bedeutsame Abstimmung war am 13. Juli 1870 gewesen, die feierliche Sitzung am 18. nur eine Formalität. Damals aber hatten 88 Bischöfe der größten Diözesen mit „Nein" gestimmt, während mehrere hunderte italienische Bischöfe der kleinsten Diözesen und über hundert ohne Diözesen, Missionsbischöfe in partibus zur Majorität gehörten. Diese Thatsache, die klar bewies, daß zu jener Zeit keine Uebereinstimmung in der römisch-katholischen Kirche über die päpstliche Unfehlbarkeit herrschte, kann keine Macht mehr aus der Geschichte entfernen. Von allen den erforderlichen ökumenischen Eigenschaften hat also das vaticanische Concil keine einzige nachzuweisen! Wenn später die Bischöfe zur Unterwerfung aufforderten: „Das Concil hat gesprochen!" so ist mit vollem Recht entgegnet worden: „Wo ist das urkundlich zu lesen? Das Concil hat ja keine Beschlüsse publicirt!"

Der Papst war es, der die zum Scheinconcil versammelten Bischöfe die Scheinbarkeit vollbringen ließ. In den feierlichen Sitzungen verkündigte dann der Papst Decrete in seinem eigenen Namen, wobei er zum Ueberfluß versicherte, das Concil sei damit einverstanden. In der Constitution vom 18. Juli 1870 erklärt er nur selbst, daß er unfehlbar sei und schließt sie mit den (oben mitgetheilten) Worten: „Wenn aber Jemand dieser unserer Entscheidung — was Gott verhüte — zu widersprechen sich vermessen sollte, der sei verflucht!" Er sagt nicht, wenn Jemand dem Beschlusse des Concils widerspräche, sondern „unserer" d. i. meiner Entscheidung.

Pius IX. erschien in diesen feierlichen Versammlungen den Jesuiten nicht als der Nachfolger des Apostels, sondern als ein Vice-Gott, als Repräsentant des Königs der Glorie, die dreifache Krone auf seinem Haupte und seine Unterhirten vor ihm auf den Knieen.

Früher sprachen die Concilien selbst aus eigener Autorität, jetzt bedarf es derselben überhaupt nicht mehr, da die Kathedralsprüche des Papstes aus sich selbst irreformabel sind. Die Bischöfe oder Unterhirten sind jetzt nur noch seine Mandatare und die Redensarten der vaticanischen Decrete von der ordentlichen Gewalt der Bischöfe sind nichts anders als eine große Täuschung.

Die Worte Gregor's I.:

> „Meine Ehre werde ich haben, wenn jeder Bischof seine Ehre hat"
> hat Pius IX. verdreht: „Die andern Bischöfe haben Ehre, wenn ich Ehre habe, d. h. nur durch mich."

So ist also auch die bisherige Verfassung der römischen Kirche in ihrem Fundamente erschüttert, ja umgewandelt, und an die Stelle des allgemeinen Concils ist der Papst als Universalbischof getreten.

Die 88 Bischöfe der Opposition, welche am 13. Juli mit "non placet" stimmten — unbestritten die intelligentesten, dazu die Vertreter fast der Hälfte der ganzen römisch-katholischen Christenheit — erkannten wohl, welche Revolution die Jesuiten siegreich durchgeführt hatten. Statt nun aber der Stimme ihres Gewissens, die vor und während des Concils so laut zu ihnen geredet hatte, ferner Gehör zu geben, unterwarfen sie sich nach dem Concil den Decreten ihres Oberhirten. Statt ihrer heiligsten Pflicht eingedenk zu bleiben, der Wahrheit Zeugniß zu geben, wie sie früher feierlich vor den Völkern gelobt, eingedenk des apostolischen Wortes: daß, wer den Menschen gefallen will, nicht Christi Diener sein kann, traten sie zurück. Und was bestimmte sie dazu? Nur die elende Rücksicht auf den Papst! Sie wollten den heiligen Vater nicht betrüben, am allerwenigsten zum Zorne reizen, wie sie dies in einer Urkunde vom 17. Juli 1870 vor ihrer Abreise von Rom zu ihrer ewigen Schande bezeugt haben. Indem sie einem armen sündigen Menschen gefallen wollten, hörten sie auf, Christi Diener zu sein.

Sie werden es mir ersparen, aus den späteren Schriftstücken der früheren Bischöfe der Opposition, wozu die meisten der deutschen Bischöfe gehörten, auch nur Einiges anzuführen. Es würde ein zu widerwärtiges, wahrhaft ekliges Geschäft sein. Indem sie mit vollem und rückhaltlosem Glauben den Beschlüssen des Concils beistimmen und die Gläubigen, statt sie über die Neuerungen eingehend zu belehren, auffordern bei Strafe des Bannes, sich zu unterwerfen, häufen sie Lüge auf Lüge. Und was ist es, was sie zu solch feiger gewissenloser Fahnenflucht treibt? Lediglich die Furcht vor dem Schisma der juristischen Einheit mit dem Papste. Um dies zu vermeiden, sind sie bereit, das höchste Opfer, auch das des Gehorsams, des Urtheils (sacrificio del intellecto) zu bringen.

Das tritt am klarsten bei demjenigen deutschen Bischof hervor, der sich zuletzt unterworfen, Hefele (der gelehrte Verfasser der Concilgeschichte). Nachdem das Scheinconcil schon geraume Zeit beendet war, schrieb er noch; „Ich kann mein Gewissen nicht verrathen, lieber will ich meine Stelle niederlegen!" Bald darauf sagte er in seiner Abfallserklärung vom 10. April 1871: „Es ist der kirchliche Friede und die kirchliche Einheit ein so hohes Gut, daß dafür große und schwere persönliche Opfer gebracht werden dürfen!" Wie sehr ist bei diesem Opfer besserer Einsicht, dieser Heuchelei verkannt, daß die Wahrheit ein unendlich höheres Gut ist, als die äußere Einheit mit Rom!

Der deutsche katholische Episcopat vornehmlich hat sich mit seinen feierlichen Erklärungen:

1) „daß nie und nimmer ein allgemeines Concil eine neue Lehre aussprechen werde, welche nicht in der heiligen Schrift oder in der kirchlichen Ueberlieferung enthalten sei;
2) daß das Concil keine neuen und andere Grundsätze aufstellen werde, als welche allem Volk durch den Glauben und das Gewissen ins Herz geschrieben seirn, welche die christlichen Völker durch alle Jahrhunderte heilig gehalten und auf welchen jetzt und immer das Wohl der Staaten, die Freiheit der Völker beruht rc."

später in direkten Widerspruch gesetzt und sich sklavisch der römischen Tyrannei unterworfen. Und das geschah in einem Moment, wo die ganze deutsche Nation nach den Tagen von Sedan im großartigsten Aufschwung begriffen war, wo die Einheit des deutschen Reichs, das Ziel langer Bestrebungen, faktisch gesichert war. Wenn irgend je, so war damals die geeignete Zeit gekommen, wo die katholische Kirche Deutschlands zu dem Primat des Bonifacius zurückkehren konnte.

Weil das nicht geschehen ist, so ist Deutschland der eigentliche Herd der alt-katholischen Bewegung geworden, so wie es im 16. Jahrhundert die Wiege der Reformation war. Zuerst gegen Ende August 1870 zu Nürnberg nahmen nahmhafte katholische Gelehrte den Kampf auf. Es war die Opposition der Wissenschaft, historischer Kritik, Philosophie des canonischen Rechts. Die Folge war die, daß der Episcopat nach vergeblicher Aufforderung zur Unterwerfung gegen die Opponenten mit Amtssuspension und Excommunication vorging und gerade dadurch einen entschlossenen Widerstand hervorrief. Für viele der Führer wurde die Sache jetzt ernste Gewissenssache.

Ein Congreß zu München um Pfingsten 1871 fand massenhafte Theilnahme aus allen Städten und stellte das Programm fest:

Man erklärte, an dem alten katholischen Glauben, wie er in der heiligen Schrift und kirchlichen Tradition bezeugt sei, festhalten zu wollen, und verwarf die vaticanischen Decrete als Neuerungen. Kein Concil könne Lehren aufstellen, die nicht im Glaubensbewußtsein des Volkes ruhen. Man trat für das Recht wissenschaftlicher Forschung ein; erklärte die Zustimmung zu den Grundsätzen der modernen Staaten im Gegensatz gegen den päpstlichen Syllabus und forderte, daß der gemeinschädlichen Wirksamkeit der Jesuiten ein Ende gemacht werde.

Die Beschlüsse zielten auf Constituirung von Gemeinden, Herbeiführung und Reformen, besonders in der Disciplin, und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen.

Einen bedeutenden Fortschritt machte die Bewegung auf der Versammlung zu Köln am Rhein, dem früheren Rom diesseits der Berge, im September 1872. Schon hatten über 60 Priester, darunter die bedeutendsten Theologen, sodann ausgezeichnete Canonisten, Historiker, Philosophen, fast alle katholischen Professoren der deutschen Universitäten sich offen für die Sache erklärt. Dazu gesellten sich in größter Anzahl gebildete Laien, und wenn die Masse des Volkes sich aus Indifferentismus oder Beschränktheit noch meist passiv verhielt, so regte es sich doch da, wo Gemeindebildungen eintraten. 400 Delegirte von Gemeinden und Vereinen faßten mit weiser Vorsicht, wie sie bei der Einmischung radicaler Elemente nothwendig war, tiefgreifende Beschlüsse über die weitere Durchbildung des Altkatholicismus nach innen und den Staatsregierungen gegenüber; auch faßte man wieder das Verhältniß zu den übrigen Kirchen ins Auge.

1) Der gegenwärtige Bischof von Rom ist nicht mehr als Oberhaupt der katholischen Kirche zu betrachten, sowie alle Bischöfe, die sich dem vaticanischen

Dogma unterworfen haben, nicht mehr als katholische Bischöfe gelten können. Ihre Excommunication ist daher wirkungslos.

2) Die Altkatholiken sind berechtigt, alle Befugnisse in Anspruch zu nehmen, die durch Verfassung, Verträge, Gesetze 2c. bisher der katholischen Kirche eingeräumt waren.

3) Die gegenwärtige Lage ist ein doppelter Nothstand, sowohl für die einzelnen Altkatholiken, die aus der Kirche verdrängt worden sind, denen daher nichts anderes übrig blieb, als neue Gemeinden zu gründen, deren Anerkennung sie vom Staate zu fordern berechtigt sind,

als auch für die ganze katholische Kirche, da früher ein ketzerischer Papst abgesetzt werden konnte, dies aber nach dem neuen Dogma nicht mehr möglich ist. Deßhalb darf das im Gesetz ausgesprochene Urtheil als gefällt betrachtet werden, daß der römische Papst und die zu ihm haltenden Bischöfe rechtlich nicht mehr existiren.

4) Da nun die normale Weise, den Episcopat zu erneuern, nicht möglich ist, so muß man auf die ältere Wahlform zurückgehen; durch Klerus und Gemeinde zu wählen.

Zu Köln wurde schon der Anfang von Reformen gemacht und manche römische Satzung beseitigt: Ablaßwesen, Heiligen-, besonders Marienverehrung, Scapuliren, Zahlung von Stolgebühren und Meßstipendien. Im Cultus sollte die deutsche Muttersprache im weitesten Umfang benutzt werden. Eine Abstellung des Cölibats erschien den Laien wünschenswerth. Der obligatorische Charakter der Beichte sollte wegfallen; auch in den liturgischen Formen und Ceremonien Manches geändert werden. Weitere Reformen wurden bis zur Organisation der alt-katholischen Kirche durch Episcopat und Synoden verschoben.

Die Bürgschaft für die weitere Durchführung der Reformen liegt in der bereits erfolgten Abstoßung aller römischen jesuitischen Auswüchse und in dem formalen Princip des Altkatholicismus: daß Glaubenssätze nur im Einklang mit der heiligen Schrift und offenkundiger altkirchlicher Tradition definirt werden können. Bischof Reinkens hat am 14. Sept. d. J. feierlich erklärt, daß das Verbot des Bibellesens für die Altkatholiken nicht mehr gelte, und denselben dringend empfohlen, in dem lieben heiligen Buche immer wieder zu lesen und sich in Demuth und Freude zu den Füßen des Herrn zu setzen, denn er allein habe Worte des ewigen Lebens! Im Verhältniß zum Staat und der modernen Cultur haben die Altkatholiken den am 8. Dec. 1864 e cathedra gesprochenen, also jetzt unfehlbaren Syllabus offen verworfen, weil er Dinge, wie Glaubens- und Gewissensfreiheit, Freiheit der Wissenschaft u. s. w. als ketzerisch verdammt, deren sie gerade besonders bedürfen. Sie haben in Wort und Schrift erklärt, daß sie zu der die bürgerliche Freiheit garantirenden Verfassung ihrer Staaten halten und deßhalb das staatsgefährliche Dogma von der päpstlichen Machtfülle verwerfen und in dem ausgebrochenen Kampfe zu den Regierungen stehen. Deßhalb haben sich denn auch in Deutschland und der Schweiz die Regierungen ihrer angenommen und sie anerkannt.

Das Vaterland der Altkatholiken in Deutschland liegt nicht ultra montes, wie das der Unfehlbaren, sondern das geeinigte, erstarkte, industriell und politisch voranstrebende, geistig aufblühende Vaterland ist der theuerste Gegenstand ihrer Liebe.

Die Hoffnungen auf Bestand und weiteren Fortgang der alt-katholischen Bewegung sind im Laufe dieses Jahres gestiegen durch die Vornahme einer Bischofswahl zu Köln a. R. am 4. Juni. 22 Priester und 55 Laiendelegirte, die eine Seelenzahl von 60,000 vertreten, nahmen an derselben Theil. Die Zahl der wählbaren, über 30 Jahre alten Priester betrug 30. Von den 77 Stimmen erhielt der bisherige Professor und Theologe J. Reinkens in Breslau 69. Es wurde ihm nach der Annahme der Wahl nicht das Gelöbniß des blinden Gehorsams, sondern freier Liebe und Verehrung geleistet. Seine Ordination erfolgte am 11. August zu Rotterdam in feierlicher Weise durch den Bischof von Deventer, der zur Utrechter Kirche gehört. In einem Hirtenbriefe legte der neue Bischof seine Berechtigung dar und schilderte seine Aufgabe als einen Dienst für die Gläubigen:

> „Der Bischof habe nicht sich selbst und die Interessen seines Standes zu predigen, sondern Jesum Christum. Was er den Gläubigen spende, sei nicht sein Besitzthum, sondern das Erbtheil der Kinder Gottes, welches er nur zu verwalten habe. Zu dem Bischofsamte gehöre es, auch den Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit als eine religiös-sittliche Pflicht des Gewissens halber zu lehren."

Die Delegatenversammlung zu Constanz (12. Sept. d. J.) hat einen so vortrefflichen Entwurf zu einer Synodal- und Gemeinde-Ordnung angenommen, wie sie noch manche deutsche evangelische Landeskirche, leider zu sagen, entbehrt. Zwei Sub-Committees sind eingesetzt worden, um die Vereinigung mit anderen christlichen Kirchen-Vereinen und Confessionen zu fördern: eins zu München für den Orient, eins zu Bonn für den Occident, ein literarisches Organ soll für die regelmäßigen Verhandlungen der Sub-Committeen unter einander und mit den Vertretern anderer Confessionen dienen, um schließlich dem Zerrbild des vatikanischen Concils ein wahrhaft ökumenisches entgegenzustellen. Wer unter uns wollte sich wohl nicht von Herzen freuen, daß diese, jetzt aus dem Gewissen heraustreibende alt-katholische Bewegung sich organisirt und consolidirt hat. Ist sie doch ein lauter Protest gegen den römisch-jesuitischen Ultramontanismus, der immer offener dem Anti-Christenthum verfallen ist. Nur werden Sie Alle mit mir den Wunsch hegen, daß mit der Ausbreitung der Bewegung sie sich auch innerlich mehr und mehr in den evangelischen Glaubensgrund der heiligen Schrift vertiefe, daß dem jesuitischen Princip des blinden Gehorsams gegenüber das volle Licht des evangelischen Glaubens an die freie Gnade Gottes in Christo zum Durchbruch komme und der Altkatholicismus mit den tridentinischen canones breche. Dann werden die Altkatholiken das von Anfang an in's Auge gefaßte Ziel einer Vereinigung mit den übrigen christlichen Confessionen auf dem einzig richtigen Wege, nämlich dem der Evangelischen Allianz, wirklich erreichen.

In dem zwischen dem deutschen Reiche und Rom jetzt ausgebrochenen Kampfe auf Leben und Tod stehen die Altkatholiken auf unserer Seite. Bischof Reinkens wird demnächst Kaiser und Reich zu Berlin den Eid der Treue schwören. Nach dem Grundsatz unseres großen Strategen Moltke werden wir Protestanten und Altkatholiken einstweilen getrennt marschiren, aber immer gemeinsam die Schlacht gegen Rom schlagen. Der Sieg kann nur unser sein, denn wir kämpfen für die ewige Wahrheit, unter dem Sternenbanner Jesu Christi, der uns verheißen: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage 2c."

Gedanken über 1 Cor. 12, 1—11.

Wir reden nicht von Gaben des Fleisches, angeboren, erkünstelt durch Fleiß im Lernen! — sondern von Gaben des Geistes und zwar des heiligen oder Gottesgeistes.

1. Sind diese Gaben — Gaben, nicht leibliche Talente, angeboren oder erlernt.

2. Sind sie Gaben des heil. Geistes, also Gegebenes, nicht von Mutter und Vater, sondern, eingelegt in der geistlichen Neugeburt, ohne Verdienst und Würdigkeit.

3. Sie sind daher nur Gaben für den Bittenden und Nehmenden, oder in sich Geistlicharmen, gelehrt oder ungelehrt. „Selig sind die Geistlich-Armen, die Leidtragenden, die Hungrigen."

4. Sie sind und werden nicht gegeben, damit zu schwelgen, oder Geschäfte zu machen, Geschwätz- und Gewäschbücher zu schreiben 2c., sondern zu Nutz und Frommen der Gemeinde, die Gemeinde als Leib Christi zu erkennen.

5. Deßwegen erhält kein Einzelner alle Gaben, sondern vorzüglich als Glied am Leibe, um nie Haupt zu werden, sondern Glied zu bleiben — nur eine — Seine Gabe. Wo bliebe sonst der Leib, wenn ein Universitätsmann *) alle Gaben beanspruchte? wo das Haupt, wenn irgend ein Glied sich anmaßte, alle Gaben, und Aemter und Kräfte zu besitzen?

6. Die Gaben greifen wohl in einander, aber jedes Glied behält doch ausschließlich die Seine; oder es entstände Unordnung im Leibe; die Gemeinde würde nicht erbaut, Christus verlöre den Ruhm, Haupt des ganzen Leibes zu sein, und ihm würde Schmach, anstatt Ehre.

7. Daher alles Hochkirchen- und Papstthum aus der geistlosen Anmaßung kommt, und immer wieder die geistlose Gemeinde — das Papstthum und Hochkirchenthum erzeugt. Wo Hochkirchenthum oder Papstthum — in die Erscheinung tritt, da fehlts der Kirche an Kraft, Geist und Leben.†) „O heiliger Geist, kehr bei uns ein! Schmelz alles, was sich trennt, zusammen, und baue deinen Tempel aus —!" Amen. Chr. Schr.

*) Soll wohl heißen ein Universalitäts-Mann? D. R.

†) NB. Wie uns ein lieber Freund, der längere Zeit in London lebte und wirkte, erzählte, soll es gerade unter den Hochkirchenmännern Englands die ausgezeichnetsten Christen geben. D. R.

Theologisches Intelligenzblatt.

Die besten Methoden in der Bekämpfung des modernen Unglaubens. — Das wichtigste und zeitgemäßeste Thema, welches während der Versammlung der Evangelischen Allianz zur Besprechung kam, war wohl die Frage: Wie läßt sich der moderne Unglaube am Erfolgreichsten bekämpfen?

Daß der Kampf zwischen Glaube und Unglaube das große Thema ist, um das sich die ganze Weltgeschichte dreht, hat schon der alte Göthe richtig gesehen; daß aber dieser Kampf nie allgemeiner entbrannt und heftiger, ja erbitterter geführt wurde, als in unsern Tagen, darüber herrscht unter Sachkundigen kein Zweifel. Der Unglaube unserer Tage hat im Materialismus seine letzte Consequenz gezogen, seinen letzten und größten Trumpf ausgegeben. Von einer Vermittlung und Versöhnung der Gegensätze, von der Protestantenvereinler und die Straußischen „Halben" träumen, kann nun nicht mehr die Rede sein. Es handelt sich jetzt nicht um ein mehr oder minder, es handelt sich um das Sein des christlichen Glaubens selbst. Der Materialismus negirt und bekämpft die letzten Principien desselben.

Und nirgends in der Welt werden die Geister in diesem Kampfe heftiger auf einander platzen, als hier im freien Amerika, und zwar unter uns Deutschen. „Groß' Macht und viel List sein' grausam Rüstung ist" — das Wort kann man hier füglich auf den modernen Unglauben anwenden. Groß ist seine Macht und weitreichend sein Einfluß, denn die deutsche Tagespresse steht mit ihm im Bunde und verrichtet Handlangerdienste für ihn. Niemand aber hat unter diesem Stand der Dinge mehr zu leiden, als treue Prediger des Evangeliums. An Niemand tritt der Kampf so sehr und so direct heran, als an sie; Niemand wird mehr zur Abwehr herausgefordert als sie.

Die amerikanische Tractatgesellschaft hat sich daher alle deutschen Christen Amerikas, namentlich aber die deutschen Prediger dieses Landes zu großem Danke verpflichtet, indem sie das deutsche Manuscript von Dr. Christliebs Vortrag über die besten Methoden in der Bekämpfung des modernen Unglaubens erwarb, um ihn durch die Presse in weitesten Kreisen zu verbreiten. Dieser Vortrag wurde schon auf der Versammlung der Allianz als ein Meisterwerk anerkannt. Die Männer der Wissenschaft, die ihn zum ersten Mal hörten, waren ganz ergriffen davon. Tausende, die ihn noch nicht gehört, bestürmten Dr. Christlieb, daß er ihn wiederhole. Und als sich Dr. Christlieb nun dazu verstand, da konnte Dr. Adams große Kirche die Menge der Zuhörer nicht fassen. Tausende mußten an der Thür der Kirche wieder umkehren, weil sie nicht einmal zum Stehen ein Plätzlein finden konnten. Viele hörten den Vortrag zum zweiten Mal wieder und erquickten sich daran nicht minder, als das erste Mal.

Was die Amerikaner in englischer Uebersetzung hörten, wird nun den deutschen Christen Amerikas im deutschen Original dargeboten. Wie der Kampf gegen den modernen Unglauben am besten zu führen sei? das ist die Frage, welche Dr. Christlieb erörtert. Wer das Buch des Verfassers: „Moderne Zweifel am christlichen Glauben," Bonn, bei Adolf Markus, kennt, der wird von ihm nichts anderes, als Gediegenes erwarten. Und solches bietet er in der That deutschen Streitern Christi dar. Er handelt erst von der Bekämpfung des Unglaubens in einzelnen Individuen, dann in der Wissenschaft und endlich im socialen Leben. Ueberall redet er als Einer, der im Kampf auf diesen Feldern reiche Erfahrungen eingesammelt hat, als Einer, der den Feind genau kennt, und aus Erfahrung weiß, wie ihm beizukommen ist.

Gewiß, diese als meisterhaft anerkannte Schrift von Dr. Christlieb wird den deutschen Christen dieses Landes hoch willkommen sein. Sie kostet gebunden nur vierzig Cents. Bestellungen nimmt das Tractathaus, 150 Nassau-Straße, New York, entgegen. Möge sich namentlich kein deutscher Prediger dieses Landes den Genuß derselben versagen. Der Herr aber gebe, daß sie den Vertheidigern des Heiligthums in wirksamer Weise Handreichung thue.

(D. Volksfreund).

In Basel liegt dem Großen Rath ein Gesetzvorschlag vor, nach welchem das apostolische Glaubensbekenntniß zwar noch in der Liturgie beibehalten, die Eltern und Pathen aber

bei den Taufen und die Confirmanden nicht mehr gehalten werden sollen, sich zu demselben zu bekennen. In demselben Geist ist der Entwurf einer neuen Kirchenverfassung für den Canton Bern abgefaßt. Er enthält die Bestimmung, daß in Lehr- und Cultusfragen die einzelne Gemeinde durch die Beschlüsse der Synode nicht gebunden sein soll, und eben so wenig innerhalb der einzelnen Kirchengemeinde die Minderheit durch die Beschlüsse der Mehrheit. — Das neue Kirchengesetz für den Canton Neuenburg enthält, angeblich um die Gewissensfreiheit der Geistlichen unverletzt zu erhalten, die Bestimmung, daß der Kirche jedes Aufstellen eines Bekenntnisses und jede Verpflichtung der Pfarrer auf irgend eine Lehre untersagt sein soll.

Aus den diesjährigen „Verhandlungen der Districts-Synode des Nordwestens der Reformirten Kirche in den Ver. Staaten" entnehmen wir folgende statistische Mittheilungen für unsern Leserkreis. Die Generalsynode der deutsch-reformirten Kirche in Amerika besteht aus 4 Districtssynoden mit 35 Classen: der östlichen Synode mit 13 Classen, der Ohiosynode mit 9 Classen, der Synode des Nordwestens mit 7 Classen und der Pittsburg-Synode mit 6 Classen. Die Gesammtzahl der Prediger ist 595, der Gemeinden 1331, der nichtconfirmirten Glieder 76,133, der confirmirten Glieder 132,195, der Communicanten 110,553, der Sonntagsschulen 1044, der Sonntagsschüler 64,588. Getauft wurden 12,465, confirmirt 7,497, sonst aufgenommen 3,096, entlassen 1,486, ausgeschlossen 265 und gestorben sind 4,463. An „milden Gaben" verzeichnet der Bericht $91,427.19. — Die nordwestliche Districts-Synode zählt 120 Prediger, 213 Gemeinden, 10,929 nichtconfirmirte und 13,332 confirmirte Glieder, und verzeichnet 10,925 Communicanten, 1,590 Taufen, 911 Confirmirte, 569 Aufgenommene, 203 Entlassene, 53 Ausgeschlossene, 423 Gestorbene, 138 Sonntagsschulen, 4,868 Sonntagsschüler und $7,356.87 milde Gaben.

Aus einem amtlichen Berichte geht hervor, daß im Jahre 1872 die Evangelischen der alten preußischen Provinzen durch Uebertritt von anderen Glaubensbekenntnissen sich um die Zahl von 16,774 Personen vermehrt haben, von denen 55 Juden, 964 Dissidenten u. s. w. und 15,455 Katholiken sind. Von der Gesammtsumme kommen 2,135 Uebertritte auf die Provinz Preußen, 2,173 auf Brandenburg, 307 auf Pommern, 992 auf Posen, 5,579 auf Schlesien, 976 auf die Provinz Sachsen, 1,350 auf Westphalen und 2,962 auf die Rheinprovinz. Der Grund des Uebertritts ist natürlich ein sehr mannigfacher, aber großentheils in der Eingehung gemischter Ehen zu suchen. (Christl. Apol.)

Wir zeigen zum Schlusse den geehrten Lesern dieses Blattes noch folgende Schriften an, die keiner weitern Empfehlung bedürfen:

Aus dem Nachlaß des berühmten Professors Oehler von Tübingen ist soeben der erste Band seiner „Theologie des Alten Testaments" (Tübingen, Heckenhauer [35 Bogen groß 8] 3 Thlr.): „Einleitung und Mosaismus," der nach der Anlage des Werks zugleich die hebräische Archäologie fast vollständig enthält, erschienen. Der zweite, etwa halb so starke Band: „Prophetismus und Cochma," soll noch im Laufe dieses Jahres nachfolgen.

„Diesseit und jenseit des Meeres." Eine Geschichte aus der Zeit der Republik und der Wiederherstellung des Königthums in England. Von der Verfasserin der Familie Schönberg. Cotta. 2 Bände. 329 und 311 Seiten. Autorisirte Uebersetzung von Charlotte Philippi. Basel, Verlag von Felix Schneider, 1871. 1 Thlr. 24 Sgr.

„Tagebuch." Während des vaticanischen Concils geführt von Dr. J. Friedrich, Prof. der Theologie und Mitglied der königl. Akademie der Wissenschaften in München. Nördlingen, C. H. Beck, 1871. 462 Seiten. 2 Thlr. 7½ Sgr.

Berichtigung.

In No. 11 dieser Zeitschrift wolle der freundliche Leser folgende Sinnstörende Fehler corrigiren:

Auf der ersten Seite, Zeile 6 von oben ist das fast zu streichen. Auf derselben Seite, Zeile 8 von unten, statt „ordnungsmäßiger" lies regelmäßiger. Seite 191, Zeile 20 von oben, statt „Familien" lies Familie. Seite 201, Zeile 4 von unten, statt „Demzufolge" lies Demnächst. Seite 206, Zeile 1 von unten ist zwischen „ebenfalls" und „ausgezeichnete" als einzuschalten.